کارنامهٔ اسلام

زرین‌کوب، عبدالحسین
کارنامهٔ اسلام
چاپ اول: ۱۳۴۸ ـــ چاپ‌دوم: ۱۳۵۵
چاپ سوم: ۱۳۶۲
چاپ: چاپخانهٔ سپهر ـ تهران

تیراژ ۱۱۰۰۰ نسخه

کارنامهٔ اسلام

دکتر عبدالحسین زرین کوب

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۲

فهرست مندرجات

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مقدمه

هنگام انتشار اولین چاپ این کتاب به‌علت عجله‌یی که در آغاز یك مسافرت طولانی‌خارج درمیان بود از دوست دانشمند عزیزم استاد احمدآرام درخواستم تا به‌جای من مقدمه‌یی براین کتاب بنویسند. مقدمهٔ ایشان که خود ازفواید علمی بسیار مشحون بود به‌نام دیباچه درسرآغازکتاب انتشار یافت وخوانندگان بیشك ازآن بهرهٔ وافی برده‌اند. متأسفانه درچاپ حاضر، ازطبع مجددآن دیباچه خودداری شد چراکه استاد درطی‌آن‌نسبت به‌نویسنده حسن‌ظنی بیش‌ازحد به‌کار برده بودند ومن نمی‌توانستم آن مایه لطف ایشان را درحق خویش‌تکرار کنم. تصرف درسخن ایشان وحذف آن مواردهم نه‌حد من بود ــ و ازین رو جز حذف آن دیباچه چاره‌یی نماند. در هرحال کسانی که آن مقدمهٔ ایشان را خوانده‌اند قدرآن مایه صفا وخلوص را خواهند دانست وامید من‌آنست که خوانندگان این‌کتاب چنانکه استاد آرام نیز در آن مقدمه خاطرنشان کرده‌اند از نشر این‌کتاب شوق وهیجان تازه‌یی برای

اخذ و توسعهٔ دانش امروزی حاصل کنند و بیهوده در آنچه فقط به گذشته مربوط است در دام غرور و آفتهای آن گرفتار نشوند. طرز بیانی هم که من درین کتاب به کار برده‌ام شاید درنظر اول در نزد برخی از خوانندگان تا اندازه‌یی حماسه‌آمیز جلوه کند. اما این پندار درست نیست. نویسنده فقط خواسته است با همان چشمی به‌فرهنگ گذشتهٔ اسلام بنگرد که خود مسلمین گذشته بدان می‌نگریسته‌اند. شیوهٔ بیانی عاری از هیجان وخالی‌از همدردی که محققان اروپایی درین مسایل دارند به آنها هرگز امکان آن را نخواهد داد تا در ارزیابی آنچه مسلمانان به فرهنگ دنیا داده‌اند به‌درستی داوری کنند. کدام مورخ می‌تواند بدون همدلی واقعی، باآنچه موضوع تحقیق اوست ارتباط و تفاهم درست بیابد؟ بدون شك دنیای اسلام در تمدن و فرهنگ امروزی جهان ــ که شاید بیش‌از آنکه غربی باشد بورژوایی است ــ آن اندازه سهم‌وتأثیر واقعی داشته‌است که برشمردن آن نیازی به‌حماسه‌سرایی نداشته باشد.

عبدالحسین زرین‌کوب

کارنامهٔ اسلام

۱

کارنامهٔ اسلام یک فصل درخشان تاریخ انسانی است. نه‌فقط از جهت توفیقی که مسلمین درایجاد یک‌فرهنگ تازه جهانی یافته‌اند بلکه نیز بسبب فتوحاتی که‌آنهارا موفق کرد به‌ایجاد یک دنیای تازه، ورای شرق وغرب: قلمرو اسلام که در واقع نه‌شرق بود نه‌غرب.

فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد اما نشر اسلام دربین مردم کشورهای فتح‌شده به‌زور جنگ‌نبود خاصه درجاهائی که مردم، ازنظر اسلام، اهل کتاب‌بودند یادر ردیف‌آن — یهود، نصارا، مجوس، وصابئین. درین‌میان تکلیف یهود و نصارا معین بود چون دراینکه آنها اهل کتابند اختلاف وجود نداشت. نسبت به‌مجوس‌تردید بود اما باآنها نیز به دستاویز حدیث معاملهٔ اهل کتاب شد. حتی‌بعدها بت‌پرستان اروپا وهند و تبت نیزتوانستند به‌عنوان مجوس‌در قلمرواسلام باپرداخت جزیه‌در صلح وآزادی بسربرند. صابئین‌هم‌که حکم اهل کتاب یافتند ظاهراً صبیها بودندکه دیانتشان با نام یحیی تعمید دهنده —یحیی‌بن‌زکریا— مرتبط بود و در واقع کتابی هم داشتند. اما در اوایل زمان عباسیان بقایای مردم حران —یونانیان عراق— نیز خویشتن را صابئین خواندند و

به‌این‌گونه در ذمهٔ مسلمین درآمدند. در واقع، این اهل کتاب بهیچوجه مجبور به‌قبول اسلام نمی‌شدند چنانکه یهود بی‌شک درقلمرو اسلام راحتتر و مرفه‌تر بودند تا در قلمرو نصارا. بعلاوه، نصارای شرق نیز —نسطوریان، یعقوبیان و جزآنها— در قلمرو اسلام بیشتر ازروم آسایش داشتند چنانکه مجوس هم جزیه‌یی که به‌اسلامیان می‌پرداختند بمراتب سبکتر و راحتتر از مالیات سرانه‌یی‌بود که پیش از آن به‌حکومت خویش —ساسانیان— می‌دادند. لیکن احساس راحت در همراهی با اکثریت یا علاقه به‌کسب امتیازات اجتماعی که فقط باگرویدن به‌اسلام برای آنها ممکن می‌شد، و همچنین مشاهدهٔ پیروزی مسلمین بردولت‌های مجوس ونصاراکه هیچگونه معجزه‌یی هم برای حفظ آنها —مخصوصاً نصارا که دائم منتظر ظهور معجزات بودند— روی نداد ظاهراً از اسباب عمده شد درروی‌آوردن اهل کتاب به‌اسلام. سادگی و روشنی‌مبانی‌اسلام، و مناسبت عقاید اسلامی با مذاهب اهل کتاب، هم خود از جهات توجه اهل کتاب به‌اسلام بود. درست است که بعضی خلفا در معامله با اهل ذمه خشونت نشان می‌دادند، از تجدیدبنای معابدشان جلوگیری می‌کردند، یا آنها را از اشتغال به‌کارهای مهم منع می‌نمودند، یا وادارشان می‌کردند لباسهای نشاندار بپوشند، بعضی‌شان حتی‌برخی‌از آنها را به‌عنف‌وادار می‌کردند که‌مسلمان شوند، عامهٔ مسلمانان نیزگاه تحریک می‌شدند و به‌آزار آنها دست می‌گشادند، امااین احوال بندرت اتفاق می‌افتاد و بی‌دوام بود، چنانکه‌رویهمرفته اهل کتاب درقلمرو اسلام در صلح و آرامش به‌سر می‌بردند. درهر صورت اسلام رفته‌رفته در سرزمینهای فتح شده انتشار و قبول می‌یافت و این انتشار و قبول نه‌ازراه عنف‌و فشار بود بلکه بسبب مقتضیات و اسباب‌گونه‌گون اجتماعی بود و پیشرفت نظامی اعراب.

این پیشرفتهای نظامی، که در واقع دنبالهٔ غزوات پیغمبر بود، از

زمان خلفای راشدین قوت بیشتریافت. محرك اعراب درین امر در درجهٔ اول شاید امید کسب غنیمت بود. اما اجر اخروی — که مجاهده درراه خدا متضمن آن بود— نیز درین کار مورد توجه بود. خلیفه که درامر «رده» به اعراب نشان داده بود راه بازگشت —بازگشت به جاهلیت— برای آنها بسته است، با شروع این فتوح راه تازه یی پیش پای آنها گشود. فتوح مسلمین دوام یافت، هم عراق فتح شد و هم شام و مصر از دست بیزانس بیرون آمد. امویان و عباسیان هم که بعدازخلفای راشدین برسرکار آمدند تاجایی که امکان داشت این فتوحات را تعقیب نمودند. در دنبال غزوات پیغمبر و بلافاصله بعد از رحلت وی ماجرای فتوح از دفع اهل رده —در خلافت ابوبکر— شروع شد. در سرکوبی این اعراب مرتد که از پرداخت زکوة استنکاف می‌ورزیدند خالدبن ولید سردار عرب جلادت بی‌نظیری ابرازکرد و وی که در دنبال این لشکرکشیها به عراق وشام افتاد آنجاها دربلاد سرحدی ایران وعراق کرو فری بانام کرد. وقتی شام وفلسطین به دست مسلمین افتاد، امپراطور بیزانس برای همیشه این سرزمین را ترك گفت اما عبارت وداع او —سوزی سوری[۱]— انعکاسش در تاریخ باقی ماند تا حکایت از طرز فکر غرب کند دربارهٔ سرزمین شرق. درین حالت تأثر، امپراطور بیزانس هنگام بازگشت دربارهٔ سوریه گفته بود: سرزمین خوبی بودی، اما برای دشمن!

این دشمن، مقدر بود که ازین سرزمین محبوب روم شرقی، نزدیك یك قرن بر تمام قلمرو وسیع اسلام فرمانروایی کند. عمربن خطاب که به جای ابوبکر برمسندخلافت نشست سعدبن ابی وقاص را به عراق گسیل کرد و او نیز دراندك مدت موفق به فتح تیسفون شد و چندی بعداعراب، هم بر پارس دست یافتند هم بر خراسان و ماوراءالنهر. این فتوحات خیره کننده —که تا حدی به تقدیر الهی یا معجزهٔ اسلامی تعبیر شد— در واقع فقط بدان سبب امکان داشت که همه جا درقلمرو ایران وبیزانس مقدم مهاجمان

را عامهٔ مردم با علاقه استقبال کردند. اگر عامهٔ مردم این ممالک با مهاجمان به‌چشم عداوت می‌نگریستند این فتوح چنین آسان دست نمی‌داد.[۲] بیزانسیها چون در مصر از سوریه نیز منفورتر بودند، ده‌هزار سرباز مسلمان کافی بود تا تمام مصر سفلی را از چنگ بیزانس بیرون بیاورد. چند شهری هم که مقاومت کرد، یک‌دوسال بیش دردست بیزانس نماند. بدینگونه، هنوز یک ربع‌قرن از هجرت پیغمبر نگذشته بود که بیرون از جزیرة‌العرب، از تیسفون ساسانی گرفته تا اسکندریهٔ بیزانسی، همه‌جا قلمرو اسلام بود با بانگ اذان که شهادت می‌داد به‌وحدت خدا و رسالت محمد.

خلافت شیخین، صرف‌نظر از منشأ حق آنها که از همان اوقات نزد بعضی صحابه محل تردید و اختلاف شد، نوعی حکومت‌الهی (Theocracy) بود که در آن، هم صلح به‌امر خدا —امر قرآن و سنت— بود و هم جنگ. بعلاوه، با وجود نارضایی عدهٔ معدودی هواخواهان اهل بیت، انصار مدینه با همان علاقه وحرارتی که درعهد پیغمبر به‌امر اتحاد کلمه داشتند همچنان متحد باقی ماندند. اما وقتی بعداز کشته شدن عمر، شورای شش‌نفری، عثمان‌بن‌عفان را به‌خلافت نشاند با ضعف و سستی که در وی بود کار به‌دست بنی‌امیه —دشمنان قدیم پیغمبر— افتاد و بدینگونه غلبهٔ قریش مکه، انصار مدینه را —باسایر مسلمین— نومید کرد و تا حدی ناراضی. سیاست داخلی عثمان در طی دوازده سال خلافت منتهی به‌بروز نارضائیهای شدید مسلمین شد که به‌شورش انجامید و به‌قتل عثمان. دورهٔ کوتاه خلافت علی‌ع‌ هم صرف مبارزه با نتایج نامطلوب آن شورشها شد و با قتل علی‌ع‌ که به‌دست یک‌تن از خوارج صورت گرفت خلافت به دست معاویه —پسر ابوسفیان که تا فتح مکه همه‌جا با پیغمبر مبارزه کرده بود— افتاد. با معاویه خلافت تقریباً موروثی شد و دمشق مرکز آن. بدینگونه، خلافت اسلامی که درآن، همهٔ قدرتها ناشی‌ازحکم خدائی

بودبه‌دست خانواده‌یی افتاد که اسلام را با علاقه نپذیرفته بود و در زمان پیغمبر تا آخرین نفس با پیشرفت آن مبارزه هم کرده بود.

امویها که خلافت را به‌نوعی سلطنت موروث دنیوی تبدیل کردند فتوح را نیز وسیله‌یی برای توسعهٔ مملکت می‌دیدند. در صورتیکه مسلمین —سپاه اسلام— هنوز همچنان مثل عهد شیخین فتوح را به‌منزلهٔ نشر اسلام تلقی می‌کردند و نشر حکم خدا. اشتغال به‌فتوح از جانب امویها اگر اعراب را از اظهار نارضائی منصرف می‌داشت، سیاست عربی آنها موجب نارضائی موالی گشت وسرانجام این نارضائی منتهی‌شد به سقوط بنی‌امیه بردست خراسانیها —طرفداران آل‌عباس. شاید مورخین قدیم اسلام که همهٔ آثار خود رادر عصر عباسیان نوشته‌اند در قضاوت راجع به آنها ناچار تا حدی اغماض و تسامح ورزیده باشند، اما آنچه راجع به‌امویها درین دوره نوشته‌اند برخلاف قول بعضی اهل تحقیق ظاهراً بر اطلاعات درست مبتنی بوده است و بر بی‌تعصبی وعدم ملاحظه.

خلافت عباسیان نیز یک‌نوع سلطنت موروثی بیش نبود جزآنکه در اوایل حال، برخلاف حکومت امویان، تخت‌آنها بردوش موالی بود نه‌اعراب، و مرکز آن نیز در عراق بود، شهری عظیم درحوالی تیسفون پایتخت قدیم ساسانیان — بغداد.

این شهر که درزمان منصور دوانیقی بناگشت عظمت و شهرت خود را مخصوصاً در دوران خلافت هارون یافت که بازوجه‌اش زبیده و وزیرش جعفر برمکی، قهرمانان بسیاری از قصه‌های خیال‌انگیز هزارو یک شب شدند. دربار هارون میعادگاه شاعران، مطربان، قصه‌گویان و آوازه‌خوانها، مترجمان، منجمان و اطباء شد، چنانکه پسرانش مأمون و معتصم بیت‌الحکمه و مجالس علمی و وجود مترجمین و علماء و معتزله را نیز مثل یک زیور تازه به‌جلال و شکوه دربار پدر افزودند و بدینگونه هارون وفرزندانش بغداد راکانون درخشان تمدن وفرهنگ شرق کردند

هارون‌الرشید که مقارن سدهٔ دوم هجری در تمام غرب فقط شارلمانی را همطراز خویش داشت ازین رقیب معاصر فرنگی خویش بمراتب مجللتر بود وبا فرهنگ‌تر.[۳] بااینهمه، خلیفه باارسال هدیه و اظهار محبت، شارل بزرگ فرانک را پنهانی برضد رقباء خویش —بیزانس و اندلس— تحریک می‌کرد و مخصوصاً برضد امویهای اندلس.

درواقع، امویها از مدتها پیش دراندلس‌دم از استقلال می‌زدند. اندلس در زمان ولیدبن‌عبدالملک خلیفهٔ اموی دمشق فتح شده بود و مدتها بوسیلهٔ حکام اموی اداره می‌شد اما از امویها که در روی کار آمدن عباسیان تقریباً قتل عام شدند یک تن، نامش عبدالرحمن، به‌اندلس افتاد و آنجارا ازقلمروعباسیان جدا کرد. اخلاف‌او خلافت اموی‌اندلس‌را بوجود آوردند که‌شوق وعلاقه آنها به‌حکمت ومعرفت قرطبه‌را مرکزتمدن و فرهنگ غرب کرد —نظیربغداد. وقتی با غلبه‌ترکان بردستگاه خلافت از عهدمتوکل عباسی به بعد، بغداد رونق و قدرت خود رااز دست داد تجزیهٔ خلافت آغازشد و شروع استقلالهای محلی. درین‌حوادث طاهریان بر خراسان استیلا یافتند و آل‌طولون بر مصر. در اندك مدت صفاریان، سامانیان، آل‌زیار، وآل‌بویه خراسان و فارس و عراق را میدان تنازع و رقابت خویش یافتند چنانکه مصر بین‌آل‌طولون و آل‌اخشید دست بدست‌گشت تا به‌دست فاطمیان افتاد، که خلافت شیعی اسمعیلی را در آنجا بوجود آوردند و طولی نکشید که در دنیای اسلام دریک زمان سه خلیفه حکومت می‌راند: عباسی در بغداد، فاطمی در مصر، و اموی در اندلس. در موقعی که ضعف خلفای اندلس ملوك‌الطوایفی را درآنجا بوجود آورد، از خلافت عباسیان در بغداد جزنامی باقی نمانده بود و امراء آل‌بویه وغزنویان و ایلک‌خانیان، قلمرو شرق خلافت را تقسیم کرده بودند در صورتیکه فاطمیان مصر قدرتشان در تزاید بود، بااینهمه، تحریکات آنها در فلسطین بود که بهانه‌یی به‌دست نصارای غرب داد

برای جنگ —جنگهای صلیبی. در واقع، جنگهای صلیبی (۱۲۹۱— ۱۰۹۶ میلادی) که مقارن عهد المستظهربالله خلیفه عباسی‌بین شرق وغرب اتفاق افتاد عنوانی که داشت عبارت بود از استرداد مزار مقدس (Saint Sepulchre) از دست‌محمدیان، اما حقیقت آن‌چیزی نبود جزتجاوز غرب به‌شرق و ادامهٔ جنگهائی که از دیرباز شرق وغرب را درمقابل هم قرار می‌داد.

این جنگ‌شرق وغرب چنان ریشه‌یی کهن داشت که هرودوت تاریخ خود را با سئوالی از موجب آن شروع می‌کرد و جنگهای تروا، منازعات ایران و یونان، و جنگهای ایران و روم همه به‌این ماجرای دراز مربوط بودند. این برخورد دائم بین شرق وغرب مثل نوعی جبر تاریخ بود یا سرنوشتی اجتناب ناپذیر که هنوز نیز ادامه دارد. لیکن از وقتی کشف بدفرجام کریستف کلمب غرب را به‌سوی اقیانوس اطلس برد، شرق نیزگهگاه به‌کنار بحرهند و اقیانوس آرام رسید اما برخورد قدیم آنها باقی ماند —به‌شکل یک جنگ تراژیک یا به‌شکل تجاوز نامرئی غرب به‌شرق. درهرصورت، در آنچه جنگهای صلیبی‌خوانده می‌شد «مزارمقدس» بهانه بود و حقیقت عبارت بود از تجاوز به‌شرق و تسلط برآن. شوق مقدس صلیبداران که خطابهٔ مهیج معروف پاپ‌اوربان دوم آن رادرشهر کلرمون فرانسه مشتعل کرد (۱۰۹۵ میلادی) برای عامهٔ دهقانان روستا و پیشه‌وران شهری حاصلی که در طی هشت جنگ طولانی و در مدت نزدیک دوقرن ببار آورد، تلفات وخسارات بیشمار بود که حتی یک بارکودکان بیگناه مسیحی اروپارا —فقط به‌این‌سبب که بیگناه وساده بودند— امواج این شوق مقدس ازمارسی فرانسه به‌سوی مزارمقدس راند و دربین راه‌به‌اسارت وفنا محکوم داشت. امادر غالب سرداران و شاهزادگان اروپایی این‌شوق مقدس‌جای خودرا به‌جنون‌تجاوز داده‌بود.

تأسیس امپراطوری بی‌دوام لاتین به‌خرج اعراب و مسلمین

غارت‌زده که یادآور تأسیس دولت اسرائیل است، تجاوز ارضی به‌بیزانس مسیحی که حتی وحدت در اساس دین هم آن را از تطاول غرب مصون نمی‌داشت، و خشونت و قساوت بی‌سابقه‌نسبت به‌ساکنان بی‌پناه سرزمینهای فتح شده کارنامهٔ این رهبران مسیحی را سیاه می‌کند و بخوبی نشان می‌دهد که‌درین ماجرا نیز غربیها به‌همان دلیری که مسلمانان راغارت می‌کردند در تجاوز به متصرفات مسیحیهای شرق —بیزانس— هم‌دلیر بودند و بااینهمه، صلیبیها اگر از جهت مادی سرانجام جز تلفات و خسارات چیزی بدست نیاوردند از جهت معنوی مزید آشنایی با تمدن و فرهنگ اسلامی شاید قسمتی از آن خسارات و تلفاتشان را جبران کرد.

با مشابهتهائی که هنوز درین ماجرای شرق وغرب، از دور و نزدیک هست، کدام مورخ هست که مثل بسیاری از عامه‌گهگاه با خود نیندیشد که فی‌الواقع تاریخ چیزی نیست جزتکرار. در طی این جنگهای دراز مخصوصاً نورالدین زنگی وصلاح‌الدین ایوبی، سلاطین شام ومصر، ازبلاد مورد تجاوز رشیدانه دفاع کردند و حشاشین اسمعیلیه هم رعب و وحشت از خویش را — به‌عنوان تروریست— در قلوب صلیبیها نشاندند. در مدت این جنگهای طولانی، سلاجقه که درشرق وقتی از حلب تاکاشغر فرمان می‌راندند دولتشان تجزیه و منقرض شد، هجوم مغول، خوارزمشاهیان واکثر حکومتهای شرق اسلامی را برانداخت یا منقاد کرد، وحتی با سقوط بغداد بر دست هولاکوی مغول خلافت عباسیان هم خاتمه یافت (۶۵۶ هجری). دوقرن بعد، که قسطنطنیه پایتخت قدیم بیزانس بدست‌ترکان عثمانی بود، اسپانیا از دست مسلمین خارج شده بود وملوك‌الطوایف اسلامی آن سرزمین در مقابل وحدت عیسویان آنجا مقاومتش بی‌نتیجه ماند. غلبه‌ترکان عثمانی بر بیزانس (۱۴۵۳ میلادی) که تاریخ دوران جدید را برای اروپا شروع کرد اگر یک‌امپراطوری اسلامی بوجود آورد، سنت خلافت را — با وجود نام

خلیفه که ضمیمهٔ عنوان سلطان عثمانی شد —نتوانست احیاء کند. سیستم اقطاع ارضی که در شرق از دوران سلاجقه نوعی استثمار بی‌هدف را بلای‌جان اقتصاد مسلمین کرده بود درین هرج‌ومرج مغول وتاتار شدت یافت و ظلم و بیعدالتی ناشی‌از آن، روابط و امکانات مسلمین رابا علم و فرهنگ محدود کرد. از این‌رو، نه‌امپراطوری عظیم عثمانی که در اوج بسط خویش حتی وینه را درقلب اروپا تهدید می‌کرد توانست قلمرو اسلام را از حالت رکودناشی از تمام شدن بنیهٔ اقتصادی نجات دهد، نه‌تشکیل دولت صفویه که نفحهٔ‌نظامی تازه‌یی بود بمنظور تجدید عهد با آنچه نزد شیعه، حقیقت اسلام بود. در هند نیز نه‌سلاطین مملوك وآل‌تغلق به‌فرهنگ و تمدن چندان علاقه‌یی نشان دادند نه‌مغول کبیر — با وجودآنکه اینها سنت تسامح اسلامی‌را تاحدی احیاء نمودند وفرصتی برای بسط و توسعهٔ فرهنگ و دانش عرضه کردند. در تمام مدت عصر رنسانس و دوران جدید که غرب میراث تمدن اسلامی را تثمیرکرد و فزونی داد، عالم اسلام —تحت تأثیر ناامنی و تجاوزی که از اقتصاد متزلزلش ناشی بود— مثل پهلوانی که تمام قوای خود را در یک جنگ طولانی اما اجتناب ناپذیر ازدست داده باشد کرخت ماند وبی فعالیت. خود آگاهی مجدد مسلمین از وقتی شروع شد که ناپلئون‌بناپارت در دنبال شرکتهای هند شرقی اروپا به‌دروازهٔ دنیای اسلام قدم نهاد، و در پشت سر وی شبح استعمار غرب رسید —با سعی در نفوذ مرئی و نامرئی.

بدینگونه، اگر در دوقرن اخیر یک جنگ صلیبی نامرئی و تازه قلمرو اسلام را در معرض تجاوز غرب نهاده است تفوق غرب درین برخورد مستمر جز تفوق اسلحه‌اش که علم وفرهنگ اوست سببی ندارد و اگر دنیای اسلام می‌خواهد درین معرکهٔ مخفی هم دست‌کم بقدر معرکهٔ قدیم پیروزی بیابد، چاره‌یی جز آن ندارد که در «نوع اسلحهٔ» خویش تجدید نظر کند، و براساس علم و فرهنگ‌گذشتهٔ خویش

ــ نه‌آنچه کورکورانه از غرب گرفته است ــ بنای علم و فرهنگ تازه‌یی بگذارد. سابقهٔ تمدن وفرهنگ هزار سالهٔ گذشته‌اش که بی‌شک در تاریخ انسانیت نقش مؤثری داشته است نشان می‌دهد که این کار برای وی شدنی است ــ زود یا دیر.

درگذشته نیز، فی‌المثل در دوران مقارن بنای بغداد، کوششی که مسلمین درنقل وتعلیم علوم ومعارف یونانی، سریانی، پهلوی، و هندی، و نیز در ایجاد اصطلاحات مناسب عربی برای‌آن معارف، انجام دادند بقدری شگرف بود که انسان از مشاهدهٔ آن به‌حیرت می‌افتد و مورخ هرقدر نسبت به‌پیشرفتهای عصر خویش مغرور باشد ناچار تصدیق می‌کند که این کوشش هر چند در آن دوران حاصل بسیار نداشته است اما بقدری عظیم بوده است که هیچ‌قومی نمی‌توانسته است مدت زیادی آن را تحمل کند. بلکه فقط در مدت یک هیجان جوانی و شوق خوشبینانه انجام دادن چنین کوششی ممکن بوده است.[۴] اکنون همه چیز بشارت می‌دهد که قلمرو اسلام بار دیگر از آن شوق و هیجان مقدس مشتعل خواهد شد.

۲

تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعهٔ‌صدر و اجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرنهای درازپیشاهنگ تمام دنیای متمدن وسربی فرهنگ‌عالم انسانیت قرار داد[۵]، بیشک یک دورهٔ درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیونست اگر از دینی که‌به‌یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تأثیر معنوی دارد، و به‌جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد.

پیچیدگی عظیم‌نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام وفرهنگها چنان غریب می‌نماید که مورخ از خود می‌پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را باهم نگه‌دارد.[۶] فعالیت درخشان گذشتهٔ چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم درطب و فلسفه و شاید ریاضی هنوز وامدار خویش نگه‌داشته بود، آیا باید به‌حساب تشویق و مساعدت اسلام گذاشته آید یا به‌حساب‌شور و علاقهٔ اقوام مسلمانی که در ایجاد

و به‌ثمر رسانیدن آن فعالیت داشته‌اند؟ شک نیست که سهم اقوام گونه‌گون که در توسعهٔ این تمدن بذل مساعی کرده‌اند نباید ازنظر محقق دور بماند اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به‌علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک‌وانزوا را توصیه می‌کرد با توصیهٔ مسلمین به «راه‌وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیائی که اسلام به‌آن وارد شد این روح تساهل واعتدال درحال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا بیزانس در اثر تعصبات مسیحی که روزبروز درآن بیشتر غرق می‌شد هر روز علاقهٔ خود را بیش از پیش باعلم و فلسفه قطع می‌کرد. تعطیل فعالیت فلاسفه بوسیله ژوستی‌نیان، اعلام قطع ارتباط قریب‌الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم. در ایران هم اظهار علاقهٔ خسرو نوشیروان به‌معرفت و فکر، یک دولت مستعجل بود و باز تعصباتی که برزویهٔ طبیب در مقدمهٔ کلیله و دمنه[۷] به‌آن اشارت دارد هر نوع احیاء معرفت را درین سرزمین غیر ممکن کرد.

در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود اسلام نفحهٔ تازه‌یی دمید. چنانکه با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود —نه‌شام و نه عراق— تعصبات قومی و نژادی را بایک نوع «جهان‌وطنی» چاره کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به‌علم و حیات را. ثمرهٔ این درخت شگرف —که نه شرقی بود نه‌غربی— بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصاً تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به‌آن اجازهٔ رشد می‌داد از بین نبرده بود. در واقع، رنسانس اروپا از

وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به‌نفع تعصبات قومی و محلی فروکاست؛ در صورتیکه تمدن اسلامی فقط از وقتی به‌رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد. این تسامح نسبت به «اهل کتاب» که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهد خوانده می‌شدند مبتنی بریک نوع «همزیستی مسالمت‌آمیز» بود که اروپای قرون‌وسطی بهیچوجه آن را نمی‌شناخت.[۸] در واقع، با وجود محدودیتی که اهل ذمه در دارالاسلام داشتند اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین می‌کرد و بندرت ممکن بود بدون نقض عهدی مورد تعقیب باشند. پیغمبر دربارهٔ آنها توصیه کرده بود به رفق و مدارا. حدیثی هم نقل می‌شد که پیغمبر فرمود هر کس برمعاهدی ستم کند یا بروی بیش از طاقت تکلیف نهد، در روز قیامت من با او داوری خواهم داشت.[۹] این تسامح با اهل کتاب سبب می‌شد که آنها درقلمرو اسلام غالباً خودرا در امنیت وآسایش حس کنند چنانکه نصارائی که در بیزانس به‌وسیلهٔ کلیسای رسمی مورد تعقیب واقع می‌شدند در قلمرو مسلمین پناه می‌جستند. یک بطریق نسطوری در اواخر عهد خلفای راشدین از حمایت و عنایت اعراب، که خداوند فرمانروایی عالم را به‌آنها واگذاشته است[۱۰]، نسبت به‌دیانت مسیح اظهار رضایت می‌کند. قراین بسیار حاکی است که نسطوریها ظهور مسلمین و اعراب را بمنزلهٔ نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می‌کرده‌اند. یک شاهد عمده بروجود روح تسامح در اسلام این است که اهل‌ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده‌اند و رویهمرفته شواهد موجود نشان می‌دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است تا در عهد مغول وادوار متأخر.[۱۱] این سعهٔ‌صدر و تسامح مسلمین نه‌فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت بلکه سبب عمده‌یی شد درتعاون

اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام. درست است که در اعمال و اقوال آنها از هرآنچه تجاوزی به اسلام تلقی می‌شد غالباً با قدرت جلوگیری می‌گشت اما رویهمرفته، و صرف نظر از هیجانات عمومی و موارد استثنائی، در قلمرو اسلام مثلاً احوال یهود بهتر از احوال آنها بود در قلمرو کلیسا. بعلاوه، چنانکه گفته شد نصارای شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می‌دیدند در حوزهٔ کلیسا نمی‌یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته‌اند نداشت. با وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل غالباً همان شهادت لسانی ملاك اسلام بشمار می‌آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین که آنها را می‌شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح. بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انکیزیسیون اروپا را بوجود آورد نه سیاهچالهای آن را. اختلاف امت را —مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند— مسلمین غالباً نوعی رحمت تلقی می‌کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت درکنار هم می‌زیستند — جز در موارد نادر و مورد شیعه و خوارج که مذاهبشان دواعی سیاسی نیز داشت و مربوط به شخصیت امام و خلیفه بود. چنانکه مذاهب کلامی نیز برخلاف عالم مسیحی بدون خونریزیهای تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که درین مورد نقل می‌شد حاکی بود از روح تسامح اسلامی درین مسائل. اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعدبن درهم وسعی مهدی عباسی در تعقیب زنادقه بیشتر جنبهٔ سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل «محنه» بوسیلهٔ معتزله، وتعقیب معتزله و غلاة و صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد در تاریخ اسلام غالباً استثنائی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه‌یی نمی‌زد. بطوریکه

رویهمرفته قضاوتی که کنت دو گوبینو راجع به رفعت وعلو این حالت مسلمین دارد مورد تصدیق و تأیید تاریخ اسلام وگذشتهٔ مسلمین است. وی می‌گوید اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند هیچ دیانتی تسامح جوی‌تر و شایدبی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد[۱۲] در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم‌گوناگون تعاون و معاضدتی را که لازمهٔ پیشرفت تمدن واقعی است بوجود آورد و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده ازین «همزیستی» را در زمینهٔ علم و فرهنگ بیشتر میسر می‌ساخت علاقهٔ مسلمین بود به‌علم که منشأ آن تأکید و توصیهٔ اسلام بوده، در اهمیت و ارزش علم.

۳

در واقع، این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به‌علم و علما می‌کرد از اسباب عمده بود در آشنائی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن، مکرر مردم را به‌فکر و تدبر در احوال کائنات و به تأمل در اسرار آیات دعوت کرده بود[۱۳]، مکرر به‌برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود[۱۴] و یک‌جا شهادت «صاحبان علم» را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود[۱۵] که این خود، به‌قول امام غزالی، در فضیلت‌ونبالت‌علم کفایت‌داشت[۱۶] بعلاوه، بعضی احادیث رسول که به‌اسناد مختلف نقل می‌شد حاکی‌بود از بزرگداشت علم‌و علماء[۱۷]، و اینهمه باوجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می‌آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به‌علم و فرهنگ می‌شد و آنهارا به‌تأمل و تدبر در احوال و تفحص و تفکر در اسرار کائنات برمی‌انگیخت. از اینها گذشته، پیغمبر خود نیز در عمل مسلمین را به‌آموختن تشویق بسیار می‌کرد. چنانکه بعد از جنگ بدر هرکس از اسیران که فدیه نمی‌توانست بپردازد در صورتیکه به‌ده تن از اطفال مدینه خط‌و سواد می‌آموخت آزادی می‌یافت.[۱۸]

همچنین به‌تشویق وی بود که زیدبن‌ثابت زبان عبری یا سریانی —یا هر دو زبان—را فراگرفت[۱۹] و این تشویق و ترغیب سبب می‌شد که صحابه به‌جستجوی علم روی آورند چنانکه عبدالله‌بن‌عباس بنا بر مشهور به‌کتب تورات و انجیل آشنائی پیدا کرد و عبدالله‌بن‌عمروبن‌عاص نیز به‌تورات، و به‌قولی نیز به‌زبان سریانی، وقوف پیدا کرده بود. این تأکید و تشویق پیغمبر، هم علاقهٔ مسلمین را به‌علم افزود و هم علماء و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد. درست است که آن علم مورد توصیه در اوایل عبارت بود از معرفت قرآن و دین، اما بعدها تمام علوم دیگر بسبب ضرورتی که گهگاه در فهم وتفسیر قرآن و آداب و مناسک دینی داشتند مورد توجه مسلمین واقع شد و مخصوصاً علم ابدان —طب و متفرعات و مقدمات آن— نیز محل توجه خاص مسلمین گردید. بهرحال، تدریجاً علوم برحسب فایده‌یی که از آنها حاصل می‌شد نزد مسلمین مطلوب بود یا نامطلوب. چنانکه علم نجوم اگر مذموم تلقی می‌شد نه از جهت محاسبات نجومی بود —که در قرآن کریم اشارتها هست به اینکه مسیر شمس و قمر حساب دارد— آنچه در نجوم مذموم شمرده می‌شد عبارت بود از احکام نجوم که لغو بود و مایهٔ اتلاف عمر. از قول عمربن‌خطاب بعدها این سخن نقل شد که گفته بود از نجوم چیزی را بیاموزید که شما را در بر و بحر هدایت کند و از هر آنچه جز آنست دست بدارید.[۲۰] این کلام منسوب به‌خلیفهٔ دوم نشان می‌دهد که درصدر اسلام از علم هر آنچه بیضرر بود یا نفعی داشت مطلوب شناخته می‌شد. آنچه نامطلوب بود علمی بود که زیان داشت، مثل سحر و طلسمات، یا مایهٔ اتلاف عمر بشمار می‌آمد، مثل نجوم. حتی در تفسیر قول پیغمبر که علم را بر هر مسلم فریضه شناخته بود بعدها بحث پیش آمد از فرض کفایه و غیر کفایه. چنانکه علم طب چون در بقاء نفس، و حساب چون در معاملات و مواریث مورد حاجت بود فرض کفایه شناخته شدند —بخلاف عقاید و

احکام که غیر کفایه بود.

تدریجاً هر علم که در قوام امور دنیا از آن گزیری نبود آموختنش فرض کفایه بشمار می‌آمد چنانکه صناعات هم بسبب آنکه نبودنشان موجب نقصان و تزلزل دراسر زندگی است، جزو فرض کفایه بود.[۲۱] البته شعر و تاریخ و انساب، تاجائی که موجب لغو و فساد نمی‌شد، نه فرض بود نه مذموم. می‌گویند وقتی پیغمبر از جائی می‌گذشت، کسی حرف می‌زد و مردم بر او جمع آمده بودند. پرسید کیست؟ گفتند علامه‌یی است. سؤال کرد چه می‌داند. گفتند شعر و انساب. پیغمبر گفت این علمی است که دانستنش فایده‌یی ندارد و ندانستنش زیانی ندارد.[۲۲] معهذا، بعدها بسبب فایده‌یی که ازین مباحث در فهم و تفسیر قرآن و حدیث عاید می‌شد ادب و تاریخ و انساب هم مطلوب شد، چنانکه تعمق در دقایق نظری وغیر عملی طب وحساب و امثال آنها هم که خود آنها مورد حاجت نیست —اما دانستن آنها تا آن قدر که مورد حاجت باشد موجب افزودن قوتست —اگرچه دیگر فریضه نیست اما فضیلت محسوبست. چنانکه علم به‌مبادی نظری عقاید —که سبب دفع شکوك و شبهات از قرآن و موجب دفاع از دین باشد— فرض کفایه اگر محسوب نمی‌شد لااقل فضیلتی مهم بود و بدینگونه کلام، و به‌دنبال آن فلسفه نیز، تحت عنوان حکمت در نزد مسلمین وارد قلمرو علوم محمود‌ه‌گشت و با این مقدمات هر چند تندرویهای بعضی فلاسفه عکس‌العمل یافت، علم معقول نیز —ورای نجوم وحساب و طب— نزد مسلمین به‌عنوان یك‌رشتهٔ مطلوب از فعالیت عقلی مورد توجه واقع گشت. به‌این ترتیب پایهٔ اصلی علم و تمدن اسلامی در خود اسلام بود و در محیط مساعد و توصیه و تشویقی که اسلام برای آن داشت. با چنین مقدماتی آیا معقولست که مثل بعضی شرقشناسان پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی را به‌امر دیگری غیر از خود اسلام منسوب داشت؟

۴

تمدن اسلام که بدینگونه وارث فرهنگ قدیم شرق وغرب شد نه تقلید کنندهٔ صرف ازفرهنگهای سابق بود، نه ادامه دهندهٔ محض: ترکیب کننده بود و تکمیل سازنده. دورهٔ کمال آن که با غلبهٔ مغول به پایان آمد دورهٔ سازندگی بود —ساختن یک فرهنگ جهانی وانسانی— ودرقلمرو چنین تمدن قاهری همهٔ عناصرمختلف البته راه داشت: عبری، یونانی، هندی، ایرانی، ترکی، و حتی چینی. اگر مواد این ترکیب درنظرگرفته شود عنصرهندی وایرانی هم بهرحال ازحیث کمیت ظاهراً ازعنصرعبری ویونانی کمترنیست، اما اهمیت درترکیب ساختمان است وصورت اسلامی آن که ارزش جهانی دارد وانسانی. بعلاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده است در واقع نیروی شوق و ارادهٔ کسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده‌اند بهرحال منادی اسلام بوده‌اند و تعلیم آن. بدینگونه، مایهٔ اصلی این معجون که تمدن وفرهنگ اسلامی خوانده می‌شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی — نه شرقی و نه غربی. جامعهٔ اسلامی هم که وارث این تمدن عظیم بود، جامعه‌یی بود متجانس که مرکز آن قرآن بود، نه شام و نه عراق. باوجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمانروایان مختلف آن روی می‌داد در سراسر

آن یک قانون اساسی وجود داشت: قرآن که در قلمرو آن نه مرزی موجود بود نه نژادی، نه شرقی درکار بود نه غربی. در مصر یک خراسانی حکومت می کرد و در هند یک ترك. غزالی در بغداد کتاب در رد فلسفه می‌نوشت و ابن رشد در اندلس به‌آن جواب می‌داد. تا وقتی جامعهٔ اسلامی در داخل بسبب تسامح و وحدت از همکاری تمام عناصر دارالاسلام بهره داشت و در خارج با دنیای غیر اسلامی مرتبط بود، با قدرت و بنیهٔ قوی —از حیث جسم و روح— می‌توانست هر چیز تازه و مطبوع را جذب و هضم کند. انحطاط از وقتی آغاز شد که از خارج رابطه‌اش بادنیا قطع شد و در داخل مواجه شد باتمایلات تجزیه‌طلبی و تعصب‌گرایی.

باری فرهنگ اسلامی مثل هر فرهنگ عظیم دیگر که تعلق به یک امپراطوری وسیع جهانی دارد التقاطی‌است و دنیاگیر. رشد وگسترش این فرهنگ‌عظیم البته در بغداد عباسیان پدید آمد اما سنگ اساسی آن را فتوح اسلام نهاد —در حجاز و در شام. درست است که قسمت عمدهٔ آن نیز، خاصه در اوایل عهد عباسیان، به‌ایران مدیونست[۲۳] و سنتهای ساسانیان، لیکن روح آن بهر حال اسلامی است و به‌هیچ قوم و نژادی بستگی ندارد. در حوزهٔ وسیع دنیای اسلام اقوام مختلف عرب، ایرانی، ترك، هندی، چینی، مغولی، افریقایی و حتی‌اقوام ذمی بهم آمیختند. هر-یک از این اقوام نیز البته عیبهائی داشت ومزایائی. چنانکه آمیختن آنها به‌یکدیگر سبب شد که مزایای بعضی اقوام نقصها و عیبهای بعضی دیگر را جبران کند و تعاون عام —در سایهٔ تسامح اسلامی و در اثر تأکیدی که اسلام در بزرگداشت علم کرده بود— هم التقای فرهنگهای مختلف را سبب شد هم‌التقاط آنها را.

بدینگونه، اسلام که یک امپراطوری عظیم جهانی بود باسماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن بشمار می‌آمد مواریث و آداب بی-

زبان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را بهم درآمیخت و از آن چیز تازه‌یی ساخت. فرهنگ تازه‌یی که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ‌نظریهایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را تقسیم به‌ملتها، به‌مرزها، و نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود —عرب یا ترك، سندی یا افریقائی— در هرجایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا، در مسجد، درمدرسه، درخانقاه، دربیمارستان از هرقوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه‌اختلاف جنسیت مطرح بود نه‌اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یك فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی‌بود وانسانی. پرتو آن درسراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نشابور، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، و دهلی. زادگاه آن هم همه جا بود و هیچ جا. درهرجا ازآن نشانی بود، و درهیچ‌جا رنگ خاصی برآن قاهر نبود. اسلامی بود، نه‌شرقی ونه‌غربی. با اینهمه، رشد ونمو آن‌در طی مدت‌سه چهارقرن متوالی[۲۴] چنان سریع بود که فقط به‌یک معجزهٔشگرف می‌مانست.

۵

آشنایی اسلام با مواریث دنیای قدیم اکنون چنان شگفت‌انگیز می‌نماید که شاید جز نهضت علمی صدساله اخیر ژاپن هیچ نظیری در تاریخ عالم برای آن نتوان یافت. شوق وعلاقه‌یی که مسلمین دردوران عظمت امپراطوری خویش به کسب و توسعهٔ فرهنگ نشان دادند و توفیقی که در این راه پیدا کردند بی‌شک عظیم است و کمتر از نبوغ قوم یونانی خیره کننده نیست. این تمدن —باز تکرار باید کرد— نه‌عربی است نه هندی، نه‌ترکی‌است و نه‌ایرانی. اسلامی است و در عین حال جامع همهٔ اینها. طول مدت بقای آن هم قابل ملاحظه است زیرا عمر آن در دورهٔ کمال و شکفتگی خویش هم از حیات تمدن بالنسبه اصیل یونان قدیم درازترست وهم ازطول تمام عمر تمدن مستعار امریکای جدید. ازین گذشته، هم ادامه دهنده مواریث و سنن قدیم بوده است هم مایه‌بخش ابداعات جدید و این دونکته نشان می‌دهد که این فرهنگ در جای خود و در زمان خود از بزرگترین فرهنگهای انسانی بوده‌است.

اگر هنوز در مغرب‌زمین تاریخنویس ساده دلی هست که خالصانه گمان می‌کند اسلام هیچ‌فرهنگ تازه‌یی بوجود نیاورده است و جز آنکه

فرهنگ یونان قدیم را به‌دنیای غرب منتقل کند کاری نکرده است‌عذرش روشن است. قرنهای دراز اسلام برای کلیسا اسباب وحشت بوده است. در شام و فلسطین، در آسیای صغیر و بالکان، در سیسیل و فرانسه، در افریقیه واندلس کشمکشهایی که بین اسلام و مسیحیت روی داده است البته در اذهان عامهٔ مغربیان تأثیر نهاده است. خشم‌وترس از اسلام، از خیلی قدیم، هم پیغمبر را نزد نصارای مغرب‌زمین مورد نفرت ساخت هم نام فرهنگ وتمدن اسلام را. برای قومی که قرنهای دراز، از بیخبری، پیغمبر اسلام را مروج بت‌پرستی می‌خوانده‌اند و تبرّی از وی را حتی در بلاد اسلامی که طبعاً بی‌مجازات سخت نمی‌مانده است‌نشان وفاداری بصلیب و خدمت به‌مسیح می‌شمرده‌اند تردید در اهمیت و ارزش اسلام و جنبهٔ جهانی فرهنگ آن غریب نیست. وقتی فرنسیس بیکن و ولتر که داعیهٔ آزادی و آزاداندیشی دارند بی‌تحقیق و از روی تعصب از محمد به‌بدی یاد کرده‌اند[۲۵] تکلیف کشیشی که در بیروت یا قاهره به‌دعوت و تبلیغ مسیحیت می‌رود پیداست. حتی تا امروز بسیاری خاورشناسان فرنگ هرجا در بیان احوال محمد به‌تأویل یا تفسیری دست می‌یابند که متضمن ایراد واعتراض بروی باشد بر همان تکیه می‌کنند.[۲۶] عناد با اسلام بسا که آنها را وامی‌دارد که با هر چه اسلامی‌است نیز مخالفت کنند و در کاستن ارزش آن مبالغهٔ تمام ورزند.

با اینهمه، کسانی که توانسته‌اند خود را از این مرده‌ریگ تقالید و سنن قدیم کلیسا برهانند ارزش واقعی فرهنگ و تمدن اسلام را درست تخمین می‌کنند. حقیقت آنست که اسلام را در طی تاریخ تمدن عالم اگر درست در زمان ومکان خود درنظرآرند می‌توان منشأ یک فرهنگ عظیم خواند که فرهنگ و تمدن انسانی بدان مدیون است و دینی‌هم که دارد اندک نیست.

٦

تمدن وفرهنگ اسلامی دردورهٔ اوج عظمت خویش وضع تمدن انسانی را در یک مرحلهٔ طولانی از تحول آن عرضه می‌دارد اما سرگذشت پیدایش این فرهنگ و عظمت و کمال آن چیزیست مثل اعجاز و از این حیث می‌توان از معجزهٔ اسلامی هم مثل آنچیزی که معجزهٔ یونانی خوانده می‌شود سخن گفت. در واقع، آنچه معجزهٔ اسلامی خوانده تواند شد نیز درآغاز حال از نقل معجزهٔ یونانی شروع شد اما خود یونانیها هم معجزه‌شان این نبود که تمدن و فرهنگ خود را از هیچ (Ex Nihilo) خلق کنند. فلسفه و علم آنها مخصوصاً در ملطیه و سایر بلاد آسیای صغیر بوجود آمد و آنجا هم از طریق لیدیه با مصر و بابل ارتباط داشت. ریاضیات طالس و فلسفه فیثاغورس از تأثیر مصر و شرق خالی نبود.[۲۷] مسافرت افلاطون به‌مصر، معروف است وظاهراً این حکیم که وقتی آکادمی خود راگشود درش را از جانب شرق ساخت در اعتقاد به‌یک روح شر که همزمان با روح خیر در عالم حکومت می‌کنداز تعلیم زرتشت متأثرست. ذیمقراطیس پدر فلسفه اتمی هم ظاهراً به‌هند و دیگر بلاد شرق سفر کرد وحتی هم ارسطو —قبل از تماس با اسکندر— با آسیای صغیر وشرق

مربوط بود، هم ابیقوریان و رواقیان.[۲۸] در چنین احوالی که می‌تواند تمدن و فرهنگ یونانی را یک ابتکار نبوغ خالص یونانی بخواند؟ حتی خود یونانیهای قدیم در بسیار جاها خویشتن را سرهون شرق دانسته‌اند. اما تفاوت اساسی که بین طرز فکر یونانی و طرز فکر شرقی در آن زمانها وجود داشت عبارت بود از تفاوت در نظرگاه‌ها. در مصر و بابل حساب ونجوم پیشرفتش بخاطر ارضاء حوایج زندگی از قبیل تجارت و فلاحت بود در صورتیکه نظر یونانیان درعلم و فلسفه غالباً بی‌شائبه بود[۲۹] و برای اقناع احتیاج درونی به معرفت. کلام افلاطون درین باب معروف است که در کتاب جمهود می‌گوید روح یونانی حریص بدانستن است در مقابل روح فنیقی و مصری که حریص است به‌منفعت. این کنجکاوی خالص بود که منشأ معجزهٔ یونانی شد و همین معرفت عاری از شائبه بود که هم اساس معجزهٔ اسلامی شد و هم اساس رنسانس اروپا.

در بین مسلمین، سبب عمدهٔ حصول آنچه معجزهٔ اسلامی خوانده می‌شود بی‌هیچ شک ذوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی بود که تشویق و توصیهٔ قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین برمی‌انگیخت. کثرت تعداد علماء، اطباء، ومترجمان در عهد نهضت عباسی شاید این سؤال‌را به خاطر بیاورد که‌آیا این جماعت عرب بوده‌اند یانه؟ جواب معروف ابن‌خلدون دربن‌دوره نیز صادق بود که می‌گوید: حملةالعلم‌اکثرهم‌العجم. چنانکه درسراسر دورهٔ تمدن اسلامی دربین کتابهای راجع به‌طب، نجوم، و فلسفه نیز بعضی آثار مهم هست که عربی است اما به‌دست غیر مسلمانان انجام شده است —صابئین، یهود، و نصارا. با اینهمه، نه این آثار غیر اسلامی محسوبست نه‌علماء عربی‌نویس را که غیر عرب هستند می‌توان «عجم» خواند از آنکه در جاهایی که منشأ و مولد این علماء مشهور عصر عباسی بود —خوارزم، فرغانه، فاراب و سند— پیش از

اسلام نشانی از فعالیت علمی وجود نداشت و وقتی این جوش و هیجان برای کسب علم، اسلامی است آیا حاصل آن را باید به حساب‌نژاد واقلیم گذاشت؟ بهرحال، آنچه مسلمین را درین معرفت‌جویی کامیاب کرد حس کنجکاوی آنها بود و وجود تسامح فکری، البته محرك منصور خلیفه و نخستین اخلاف او در تشویق اطباء و منجمین، احساس حاجت به‌این دو طبقه از علماء بشمار می‌آمد. چنانکه داستانی مشهورست حاکی از آنکه منصور عباسی جرجیس‌بن‌بختیشوع را برای معالجهٔ بیماری خویش از جندیشاپور خواست و هارون هم برای علاج سردردی که داشت پسر این جرجیس ــ نامش بختیشوع ــ را هم از جندیشاپور طلب کرد و حتی هردو خلیفه در تشویق و تکریم این پزشکان سعی بسیار کرده‌اند. اما این حس احتیاج نزد یونانیها هم بود و آنها نیز در طب و حساب و نجوم بکلی از توجه به‌این امر غافل نبودند. نهایت آنکه، هم آنها و هم مسلمین به آنچه قدر مورد احتیاج بود درین امور قانع نشدند و حس کنجکاوی، آنها را به‌تحقیق و تعمق بیشتر می‌کشاند. درست است که احتیاج به حفظ صحت و سعی در علاج بیماریهای صعب رفته رفته مسلمین را به سوی علم طب هندی و یونانی کشانید چنانکه اعتقاد به‌تأثیر ستارگان و سعدو نحس اوقات و تاحدی احتیاج به‌شناختن اوقات توجه آنها را به نجوم و تقویم معطوف داشت، اما در ورای اینگونه حوائج جاری وزودگذر ــ که علم یونانی نیز در عمل بکلی از آن فارغ نبود ــ شوق به‌دانش نیز محرکی قوی بشمار می‌آمد. علاقه‌یی که مأمون‌عباسی به‌ترجمه کتب حکماء یونان نشان دادحاکی ازین شوق بی‌شائبه‌است. وی برای بدست آوردن کتب یونانی کسانی را به‌دربار امپراطور بیزانس، لئون ارمنی (۸۱۳ ــ ۲۰) میلادی) فرستاد. به دستور او اقدام شد برای مساحت ارض، و نقشه بزرگی از تمام دنیا برای او درست شد که مسعودی آن را دیده است و در التنبیه والاشراف از آن صحبت می‌کند. شرح

عجایبی که عمارة‌بن‌حمزه در سفر بیزانس دید چنانکه ابن‌الفقیه[۳۰] نقل می‌کند کنجکاوی منصور خلیفه را به کیمیا برانگیخت. واثق خلیفه از قراریکه ابن‌خردادبه‌حکایت می‌کند[۳۱] تحت تأثیر ذوق کنجکاوی، محمدبن‌موسی‌خوارزمی منجم را با عده‌یی به‌بیزانس فرستاد تا دربارهٔ محل غاری که می‌گویند اصحاب کهف در آنجا مدفون شده‌اند تحقیق کند. نوشته‌اند امپراطور مسیحی هم به‌این عده کمک کرد و محمدبن‌موسی غار را بااجسادی در آنجا مشاهده کرد و در بازگشت گزارش آن را به‌خلیفه داد. همین خلیفه سلام ترجمان را هم با عده‌یی فرستاد تا درباب سد یأجوج تحقیق کند. حتی یک قرن قبل از آن نیز، مسلمةبن‌عبدالملک سعی کرد راه به کهف‌الظلمات‌اسکندر بیدا کند، وگویند به‌سبب خاموش شدن مشعلی که داشت از این اقدام منصرف گشت[۳۲] این اقدامات‌لااقل شوق وعلاقهٔ بی‌شائبهٔ مسلمین را به‌دانستن وکشف کردن مجهولات می‌رساند، خاصه در اموری که فایدهٔ عملی بر آنها مترتب نیست. چنانکه بسیاری مسائل هم مثل فلسفه و منطق وکلام و تاریخ مورد توجه مسلمین شد بی‌آنکه هیچ سود عملی از آنها در نظر باشد. بیرونی درتحقیق ماللهند فقط به‌رهبری یک شوق بی‌شائبه آنهمه اطلاعات سرشار را دربارهٔ فرهنگ وتمدن سرزمین هند بدست آورد؛ مسعودی و تمام سیاحان و جغرافیانویسان اسلامی در تحقیقات و تجسسات خویش بیشتر تحت نفوذ حس کنجکاوی بودند. درست است که از بعضی ازین تحقیقات هم سودهای عملی بدست می‌آمد و علم‌لاینفع نزد مسلمین—مثل تمام عالم—مکروه بود[۳۳]، اما آنچه محرك اصلی شورو شوقی بود که مسلمین به تحقیقات‌نظری علماء یونان و هند نشان‌می‌دادند در واقع حس کنجکاوی بود. حتی حس کنجکاوی بود که امثال یعقوبی و مسعودی رابه‌تاریخ یونان و روم علاقه‌مند کرد، و نه‌فقط در اوایل‌عهد عباسیان کتب طب و نجوم هندی را به‌عربی نقل کرد، بلکه یک‌چند بعد از سقوط عباسیان

نیز توجه مسلمین رابه‌فرهنگ چین و فرنگ معطوف داشت. اگر مساعی امثال رشیدالدین فضل‌اللّه‌وزیر، منجر به‌اشاعهٔ فرهنگ چینی نشد[۳۴] لااقل شاهدی شد بر اثبات علاقهٔ مسلمین به‌جستجوی علم —ولو در چین در آنسوی دیوار. بهرحال، این‌شوق بی‌شائبه به‌معرفت بود که مأمون عباسی را واداشت تا برای بدست آوردن کتب یونانی کس به‌دربار بیزانس بفرستد. حتی‌گویند وقتی بوسیلهٔ یک اسیر مسیحی خویش که از هندسه اطلاع داشت دریافت که در قسطنطنیه یک استاد هندسه هست به‌نام لئون که بعسرت زندگی می‌کند و جز عده‌یی معدود در آنجا کسی وی را نمی‌شناسد مأمون نامه‌یی به‌لئون نوشت و او را به‌دربار خویش دعوت کرد و آن اسیر را —که شاگرد لئون بود— وعده داد که اگر نامه را جهت استاد ارسال دارد آزادی بخشد. فیلسوف ریاضی نامهٔ خلیفه را به یک تن از بزرگان بیزانس نشان داد و خبر به‌امپراطور رسید ولئون شهرت یافت. امپراطور وی را در یک کلیسای مهم عنوان مدرسی داد و از قبول دعوت خلیفه منع کرد. وقتی مأمون دریافت که لئون به‌بغداد آمدنی نیست با وی بنای مکاتبه آغاز نهاد و مسائلی چند در ریاضی و نجوم نوشت و از وی جواب خواست. حکیم آن مسائل را جوابهای شافی داد و خلیفه چنان از آن جوابها به‌شوق آمد که برای جلب لئون این بار نامه به‌امپراطور نوشت و از وی درخواست حکیم را برای مدتی محدود به بغداد گسیل دارد و به‌امپراطور وعده‌ها داد اما امپراطور بدین کار رضا نداد ولئون را در تسالونیک، اسقف اعظم کرد[۳۵] درست است که این روایت در مآخذ اسلامی مشهور نیست و از این لئون تسالونیکی هم آثاری که در ریاضی باقی‌است، چندان اهمیت ندارد[۳۶] اما داستان اگر هم مبالغه‌آمیز باشد باز نشان می‌دهد که شوق و علاقهٔ مسلمین به‌آموختن علوم یونانی تا چه پایه بود. در زمانی که شارلمانی در قلمرو خویش

بزحمت می‌توانست چند تن با سواد پیدا کند مسلمین در دربار مأمون با کتابهای افلاطون و ارسطو و اقلیدس وجالینوس سروکار داشتند. دور زمین را اندازه می‌گرفتند و در مذاهب و عقاید فلاسفه و درباب طبقات ارضی و اجرام فلکی تحقیقات و مباحثات می‌کردند.

۷

بدینگونه، شوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی قلمرو اسلام را در اندك مدتی کانون انوار دانش کرد. رواج صنعت کاغذ مخصوصاً از اسباب عمدهٔ رواج علم و معرفت شد. هنوز قرن اول هجرت تمام نشده بود که مسلمانان صنعت کاغذ را از ماوراءالنهر به‌داخل بلاد عرب‌زبان بردند. در قرن دوم، هم بغداد کارخانهٔ کاغذسازی داشت هم مصر. طولی نکشید که درسایر بلاد اسلام حتی در سیسیل و اندلس هم صنعت کاغذ راه یافت. در زمان مأمون که اروپای غربی هنوز نه کتابت را می‌شناخت نه کاغذ را، در بغداد کاغذ بقدری زیاد بود که‌گویند یک تن از بزرگان طبرستان در سفر حج وقتی به‌بغداد رسید و دعوتهائی کرد با تکلف بسیار چون مأمون گفت تادر بغداد هیزم‌وتره به‌او نفروشند او کاغذ می‌خرید وبه جای هیزم می‌سوخت و حریر سبز پاره می‌کرد و به‌جای‌تره‌برخوان می‌نهاد و دربارهٔ ابن‌فرات وزیر مقتدر هم نقل است که در خانه‌اش حجره‌یی بود مخصوص کاغذ، هرکس آنجا می‌رفت هر قدر کاغذ می‌خواست می‌توانست ببرد. این نکته نیز با آنکه حکایت دارد از تکلف و تنعم ابن‌فرات،وجود ووفور کاغذ را در بغداد آن زمان نشان می‌دهد.[۳۷]

ابن‌الندیم انواع گوناگون کاغذ را در عهد خویش می‌شمرد و این امر نشان‌می‌دهد که صناعت کاغذ در آن زمان رونق تمام داشته است. این رواج صنعت کاغذ از اسباب بوجود آمدن کتاب وتوسعه یافتن کتابخانه‌ها گشت و در هرجا صنعت کاغذ راه یافت کار تألیف هم آسان شد. از برکت وجود کاغذ در زمان یعقوبی در بغداد بیشتر از صد کتابفروش وجود داشت که غیر از فروش کتاب در آنها از کتب نسخه‌برداری می کردند و البته این امور کار تشکیل کتابخانه‌را هم آسان می کرد.

در واقع، در غالب بلاد اسلامی تدریجاً کتابخانه‌ها بوجود آمد متعلق به‌مساجد یا مدارس که درهاشان به‌روی طالبان علم‌گشوده بود. بیت‌الحکمه[۳۸] مأمون کتابخانه‌یی معتبر داشت مشحون از کتب گوناگون به السنهٔ مختلف. کتابخانهٔ عضدالدوله دیلمی درشیرازچنان عظیم بود که مقدسی می‌پنداشت هیچ کتابی در انواع علوم تألیف نشده است الا که نسخه‌یی از آن در آنجا هست. کتب این کتابخانه برحسب انواع علوم در حجره‌های جداگانه قرار داشت. نظیر همین وصف دربارهٔ کتابخانه سامانیان هم صادق بود که ابن‌سینا مدتها در آن به مطالعه و استنساخ کتب اشتغال داشت. کتابخانهٔ شخصی صاحب‌بن‌عباد وزیر فخرالدوله دیلمی که‌می‌گویند چهارصدشتر برای حمل آنها لازم‌بود معروف است و قسمتی ازآن در غلبهٔ سلطان‌محمود غزنوی بر ری تباه شد. سابوربن‌اردشیر، وزیر بهاءالدوله دیلمی، کتابخانه‌یی در کرخ بغداد ساخت که درآن ده‌ها هزارجلد کتاب‌بود به‌خط ائمهٔ مشهور و معتبر. در شام و مصر هم ازکتابخانه‌های متعدد یادشده است. درکتابخانه‌یی که یعقوب‌بن‌کلس وزیر العزیزبالله ثانی درست‌کرد گاه ده‌ها و صدها نسخهٔ مکرر از یک کتاب وجود داشت. در زمان «الحاکم» کتابخانهٔ فاطمیان مصر صدهزار کتاب داشت و این تعداد در زمان مستنصرفاطمی به‌دویست‌هزار رسید و این کتاب‌ها به‌اهل علم عاریه هم‌داده می‌شد. در

اندلس حراجهایی که برای کتاب تشکیل می‌شد محل معارضهٔ شوق بود با ثروت و تفنن. در قرطبه خلیفه اموی اندلس حکم دوم کتابخانه عظیمی تأسیس کرد که می‌گویند درحدود چهارصد هزارجلد کتاب داشت و تنها فهرست آن بالغ بر چهل‌وچهار مجلد می‌شد. حکم دوم برای بدست آوردن کتاب وجلب مؤلفین، نمایندگانی از اندلس به‌بغداد وشام می‌فرستاد. در غرناطه در عصر امویها، هفتاد کتابخانهٔ عمومی وجود داشت درصورتیکه حتی چهارصد سال بعد ازین تاریخ شارل عاقل که خواست کتابخانه‌یی درست کند بعد از سالها سعی کتابهایش به‌هزارجلد هم نرسید وثلث آن نیز ادعیه و اوراد راهبان وکشیشان بود. کتابخانه سلطان مراکش که می‌گویند هنگام عزیمت از اندلس آن را در یک کشتی به‌مقصد فرستاد و در راه بدست دزدان دریایی افتاد بالغ بر سیصدچهارصد هزار کتاب بود و همین کتابها بود که به‌دست فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا افتاد وهستهٔ اصلی کتابخانه معروف اسکوریال شد.[۳۹] تنها کتاب الفهرست ابن‌الندیم که یک وراق شیعی یامعتزلی بغداد بوده است در قرن چهارم کافی است تا نشان دهد در آن دوره از انواع علوم و فنون چه‌مایه کتابها در نزد مسلمین وجود داشته. انواع دائرةالمعارف— از امثال مفاتیح‌العلوم خوارزمی و جامع‌العلوم فخر رازی گرفته تا نفایس‌الفنون آملی وکشاف‌اصطلاحات تهانوی— که در عالم اسلامی تألیف شد ازفسحت دایرهٔ کنجکاوی مسلمین حکایت دارد و از تنوع ووفور سواد کتابخانه ها. درحقیقت، مسلمین مؤسسین واقعی کتابخانه‌های عظیم عمومی در عالم بوده‌اند و نیکوکارانشان در تأسیس و وقف کردن کتابخانه های عام‌المنفعه مکرر با یکدیگر رقابت می‌کرده‌اند. اما این که بعضی محققان گفته‌اند کتابخانهٔ اسکندریه را عمروعاص به‌دستور عمربن‌خطاب خلیفه ثانی نابود کرد، اصل روایت از عبداللطیف‌بغدادی وابن‌القفطی—قرن هفتم هجری— فراتر نمی‌رود و روایت آنها نیزبه‌نقل افسانه بیشتر می‌ماند تا یک روایت

تاریخی. ابن‌عبری هم که در مختصرالدول عربی آن را نقل می‌کند ظاهراً خودش آنقدر به‌صحت آن اعتماد نداشته است تا در تاریخ سریانی خویش هم‌آن را تکرار کند. حق آنست که قرنها قبل از اسلام قسمت اعظم این کتابها از بین رفته بود و دیگر آنقدر کتاب در اسکندریه نمانده بود تا عمروعاص به‌قول ابن‌عبری آنرا بین حمامهای شهر برای تأمین سوخت تقسیم کند.[۴۰] روایتی هم که گفته‌اند کتابخانهٔ مدائن را اعراب نابود کردند ظاهراً هیچ اساس ندارد و مآخذ آن تازه است. آنچه هم بیرونی راجع به‌نابود شدن کتب خوارزمی گفته است مشکوک است و بهر حال مؤید این واقعه نمی‌تواند بود.[۴۱] در هر صورت، با آنکه وقوع حریق مکرر به کتابخانه های قدیم لطمه زده است کثرت نسخه های خطی اسلامی که هم‌اکنون در کتابخانه های شخصی و عمومی باقی است میزانی است از کثرت وغنای کتابخانه های قدیم مسلمین.

۸

کثرت مدارس عالی[۴۲] در بلاد اسلام، هنوز هم که دنیا پیشرفتهای ماشینی یافته است مایه حیرت است و حاکی از وجود شوق و نشاطی بیمانند. در حقیقت بسبب تأکید و تشویقی که در اسلام راجع به علم شده بود و همچنین بجهت توصیه و ترغیبی که به انجام دادن امور خیر می‌شد بسیاری از اهل بر و ارباب ثروت عنایت و توجه خاصی به انشاء مدارس مبذول کردند بطوریکه در عهد رونق حکومتهای اسلامی در بیشتر بلاد اسلام مدارس مهم مانند نظامیه، مستنصریه، حلاویه، جوزیه، الازهر وامثال آنها وجود داشت، که هر یک بسببی شهرت دارند و این مدارس که بزرگان علماء اسلام تربیت یافتهٔ آن مدارس بوده‌اند. همه یا غالب آنها از محل اوقاف اهل بر بوده است و خلفا و سلاطین بطور مستمر و مستقیم در آنها نظارت نداشتند و — به اصطلاح امروز ما — این مدارس ملی و آزاد بود چنانکه جز در مواردی از آنها که به بعضی فرقه ها اختصاص داشت در غالب آنها نیز تعلیم آزاد بود و هریک از فرقه های اسلامی، معارف و علوم مقبول مخصوص خود را می‌توانستند درین مدارس اخذ و تلقی نمایند. البته مدرسهٔ نظامیه، برخلاف مشهور، اولین مدرسهٔ اسلامی نبوده است.[۴۳]

اما بی‌شک از خیلی جهات سرمشق مدارس مهم اسلام و جهان‌شده است. خواجه‌نظام‌الملک وزیر، نزدیک به‌شصت هزار دینار صرف بنای نظامیهٔ بغداد کرد، دراصفهان و نیشابور و بلخ و هرات‌هم نظامیه‌ها ساخت واین مدارس حتی سرمشق شد برای دارالعلمهای اروپا. قدیمترین‌دانشگاه اروپا که سالرنو (Salerno) درایتالیا بود از تأثیر مدارس اسلامی خالی نبود. مدارس بزرگ دیگر مثل دانشگاه بولونیا (Bologna) و دانشگاههای پاریس، مونپلیه، واکسفورد همگی بعد از قرن دوازدهم میلادی بوجود آمدند —مدتها بعد از تأسیس دانشگاههای اسلامی. اگر بعضی رسوم والفاظ جاری در دانشگاههای اروپا مثل Reading (= قرائت)، (Hearing) (= سماع)، (Licence) (= اجازه)، و حتی لفظ غریب (Baccalarius) (= بحق‌الروایه؟) چنانکه بعضی محققان گفته‌اند[۴۴] از رسوم والفاظ مشابه معمول در مدارس اسلامی مصر و شام و اندلس اقتباس شده باشد آیا حیرت‌انگیز نیست که با چنین سابقه‌یی که دانشگاههای اسلامی دارد، تأسیس دانشگاههای امروز شرق به نفوذ یا تقلید دارالعلمهای غربی منسوب شود؟

این نظامیه‌ها مراکز مهم فعالیتهای علمی عصربود، اساتید آنها هم غالباً علماء بزرگ عصر بشمار می‌آمدند. از همهٔ اقطار اسلامی تا مدتها طالب‌علمان به‌این مدارس روی می‌آوردند و درین کهنه‌ترین دانشگاههای جهان، هم حجره پیدا می‌کردند هم مدد معاش. بعلاوه کتابخانه، بیمارستان، مسجد، و مجلس وعظ هم در دسترس آنها بود. چنانکه مدرسان هم در مدرسه درجات داشتند از اسناد و مدرس و معید، بالباسهای خاص و ظاهراً همینهاست که در دانشگاههای اروپا مورد تقلید واقع شد. چندی بعد، در سایر بلاد اسلام هم—مثل بغداد— بتقلید نظامیه مدارس متعدد بنا شد. در بغداد، مدرسهٔ مستنصریه بوجود آمد که رونق و فعالیت آن نظامیه را از اهمیت انداخت

چنانکه سلاطین زنگی و ممالیک در شام و مصر مخصوصاً شوق وافری به بنای مدارس نشان دادند. در عهد مغول، سلطان محمد خدابنده حتی مدرسهٔ سیار داشت —همراه اردوی خویش— که ذکر آن در تاریخ وصاف آمده است. در قرن ششم که ابن جبیر سیاح اندلسی به مشرق آمد بیست مدرسه در دمشق یافت و سی مدرسه در بغداد. بنیامین تطیلی سیاح و ربن یهودی اندلسی بیست مدرسه در اسکندریه دید، و در سایر بلاد هم مدارس بسیار بود با شور و نشاط طالبان علم. این شور و نشاط به شهرهای بزرگ اختصاص نداشت و در دهات و قرا هم طالبان علم فراوان بودند و چه بسیار دانشمندان بزرگ اسلام که از دیه‌های حقیر برخاسته‌اند.

۹

آمادگی مسلمین برای اخذو نشر علوم، واحادیثی که از پیغمبر در تشویق به‌دانش‌طلبی نقل می‌شد، بعلاوهٔ وجود اسباب و موجبات دیگر، شروع یک نهضت علمی را در قلمرو اسلام سبب شد. ترجمه ونقل علوم یونانی قدم اول بود در حصول این نهضت که بعضی اروپائیان آن را «تسخیر یونانیگری» (Der sieg des Hellenismus) خوانده‌اند[٤٥] و تا حدی همان بود که اسلام را در قیاس با اروپا یکچند مشعلدار دانش و معرفت جهانی کرد. این کار هم بوسیلهٔ اهل ذمه —خاصه‌نصارا ومجوس— انجام شد که بر خلاف اعراب به‌اقتضای معیشت و تربیت باالسنهٔ دیگر آشنا بودند. فلسفهٔ یونانی بیشتر به‌اهتمام سریانیها به‌عربی نقل شد. از آنکه فلسفهٔ یونانی که از کلیسای ملکائی رانده می‌شد نزد یعقوبیها و نسطوریها پناه می‌یافت. قبل از اسلام هم شهر ادسا که همان الرهاباشد از مراکز مهم تعلیم فلسفهٔ یونانی بشمار می‌آمد و در آنجا کتابهایی از یونانی به‌سریانی نقل کرده بودند. بهر حال، در زمان مأمون عباسی—و شاید اندکی قبل از آن نیز— شروع کردند به‌نقل و ترجمهٔ این کتابهای سریانی به‌عربی. بیت‌الحکمهٔ مأمون که نوعی آکادمی و دارالترجمه

بشمار می‌آمد با کتابخانهٔ مفصل و رصدخانه‌یی که داشت در نقل علوم یونانی نقش قابل ملاحظه‌یی ایفا کرد. اعضاء این آکادمی بیشتر سریانیها بودند که عربی و یونانی می‌دانستند. حنین بن اسحق که گویند در بیزانس لغت یونانی آموخته بود در رأس این بیت‌الحکمه اهتمام بسیار در کار نقل و ترجمه داشت. پسرش اسحق و خویشانش نیز او را دربن کار یاری کردندو او به کمک آنها، هم آثار ارسطو را به‌عربی نقل کرد هم کتب جالینوس را. غیر از الرها که مرکز نصرانیت سریانیان بود یک مرکز علمی دیگر هم متعلق به‌سریانیها وجود داشت و آن حران بود که در واقع مرکز بت‌پرستی سریانیان بشمار می‌آمد. این بت‌پرستان سریانی صابئین خوانده می‌شدند و حران هم نزدیک‌الرها بود اما در جنوب‌شرقی آن. صابئین که ازباب توسع واطلاق بت‌پرست شناخته می‌شدند آیین خاصی داشتند والبته با وجود اشتراک در نام آنها رانباید باصندائیان منسوب به‌یحیی اشتباه کرد. درهرحال، اینها بسبب توجه وانصراف به پرستش اجرام سماوی علاقهٔ خاصی به‌نجوم وریاضی پیدا کردند و از کتب ریاضی و نجوم یونانی مخصوصاً بهره‌مند می‌شدند. ثابت‌بن‌قره از همین صابئیها بود که درهمین ادوار به‌ترجمهٔ کتب نجوم وریاضی یونانی پرداخت و آثار اقلیدس، ارشمیدس، و اپولونیوس بوسیلهٔ خاندان ثابت به‌عربی نقل شد. اینجا بیان یک‌نکته اهمیت‌دارد که شاید توجه بدان عبرت‌انگیز باشد. در واقع بسیاری از این مترجمان که کتابهای ریاضی، طبی، یا فلسفی را ازسریانی، یونانی، یاپهلوی به‌عربی نقل می‌کردندخود درآن علوم، هم مهارت داشتند و هم تألیف. از جمله ثابت‌بن‌قره‌حرانی که از سریانی و یونانی کتابهایی ترجمه کرد، خود در طب وریاضی تبحرداشت. قسطابن‌لوقای بعلبکی که نیز کتابهای متعدد از یونانی نقل —یاتهذیب — کرد خود در ریاضیات و مکانیک مطالعات قابل توجه داشت. حنین‌بن‌اسحق که به‌عنوان مترجم شهرت یافت در چشم‌پزشکی تألیف

دارد و متی‌بن‌یونس که بعضی شروح راجع به کتابهای ارسطو را ترجمه کرد از حکماء عصر بود و فارابی نزد وی تلمذ کرد. نکته اینجاست که این ترجمه‌ها مخصوصاً بدان سبب در ایجاد نهضت علمی مسلمین مفید واقع شد که بدست اهلش انجام یافت. مترجمان درکاری که انجام می‌دادند بخوبی وارد بودند و متبحر.

البته مسلمین به‌ترجمهٔ شعر ودرام یونانی علاقه‌یی نشان ندادندنه فقط بدانسبب که شعر ودرام یونانی با اساطیر وعقاید قوم مخلوط بود و نمی‌توانست مورد توجه اهل اسلام باشد، بلکه نیز بدانجهت که هدف از تعلم آن بلاغت یونانی بود که باوجود بلاغت قرآن نزد مسلمین طالب نداشت. در واقع، اگر فن شعر ارسطو نزد مسلمین زیاده پیچیده و تا حدی نامفهوم ماند و اگر کتب افلاطون نیز بین آنها انتشار زیادی نیافت سببش همین بی‌توجهی آنها بود به‌نقل و ترجمهٔ شعر ودرام. با اینهمه، شواهدی هست که حاکی است از نقل یا تلخیص ایلیاد هومیروس و بعضی حکایات و اشعار یونانی. همچنین وقتی مسلمین از کلمات ذهبیهٔ فیثاغورس یا نظایر آن صحبت می‌کنند به‌نظر می‌آید از ادب یونانی نیز آنچه را باذوق خویش زیاده بیگانه نمی‌یافته‌اند ترجمه می‌کرده‌اند.[۴۶]

اما از معارف وعلوم قدیم آنچه به‌عربی نقل می‌شد منحصر به کتب یونانی نبود. مسلمانان حتی در عهد اموی از تربیت‌یافتگان جندیشاپور، فواید علمی جستند. از آغاز ظهور اسلام —و چندی پیش از آن— جندیشاپور مرکز معارف فرس وهند هم بود. علماء، خاصه اطباء جندیشابور، در دربار امویان دمشق مورد توجه و استقبال بودند. یک یهودی ایرانی، نامش ماسرجویه، از تربیت یافتگان همین مکتب، ظاهراً اولین کس بود که چیزی از علوم یونانی را به‌عربی نقل کرد. در جندیشاپور از قرار معلوم میراث فرهنگ هند نیز مورد توجه بود. ازتأثیر همین میراث هند وفرس است که هنوز دو کتاب مهم موجب رونق وشهرت

ادب‌عربی و فارسی است: الفـلیل وکلیله‌ودمنه. اصـل کلیله یـا قسمت عمدهٔ آن البته هندیست و درباب الفـلیل و منشأ آن جای بحث است. اماخواه از داستان یهودی‌استرگـرفته شده باشد و خواه بانام و سرگذشت همای چهرآزاد، ملکهٔ قدیم ایران مربوط باشد قسمت عمدهٔ آن رنگ اسلامی دارد، و رنگ‌عربی.[۴۷]

آثار علمی هم خاصه در منطق و حکمت عملی و حتی نجوم از پهلوی به‌عربی نقل شده است و نام عبدالله‌بن‌مقفع ونوبخت وعلی‌بن‌زیاد، از مترجمان این دوره که چیزهایی از پهلوی نقل کـرده‌اند، معروفست. زیج شهریار وکتاب تنکلوشا —تو کروس— وکتاب بزیدج هم در نجوم از پهلوی به‌عربی نقل شده است. در همان عصری که ابن‌مقفع کتب فرس را نقل کرد کتابهایی هم از هندی به‌عربی ترجمه شد، هم در نجوم وهم در طب. اسم کتب هندی ومترجمین آنها در الفهرست ابـن‌الندیم آمده است و توجه‌مسلمین به‌آنها نشان می‌دهد کـه برخلاف ادعای بعضی از اروپائیها مسلمین در نقل علوم بهیچوجه فقط مقلدصرف فرهنگ یونانی نبوده‌اند بلکه از خود و از منابع دیگر هم چیزها به‌آن مایه افزوده‌اند. حتی به‌رهبری حس کنجکاوی و شوق معرفت‌جویی خویش به‌آثار و تحقیقات اقوام دیگر هم که یونانیها اطلاعات درستی‌از آنها نداشته‌اند نیز رجوع می کرده‌اند.

آشنایی مسلمین با علم و بامباحث مربوط به کلام در واقع از عهد اموی نشأت و اساس‌گرفت و این عهد بود که در طی آن، در عراق وشام و مصر، کسانی که باعلم و فلسفه یونان وهند و ایران آشنایی داشتندبه اسلام‌گرویدند و یا به‌خدمت خلفاء و حکام مسلمان درآمدند. پیش ازآن بسبب اشتغال به‌فتوحات که تمام همتها بدان مصروف بود جز به‌قرآن و حدیث و آنچه از لغت و شعر و ادب و قصص‌انبیاء و تاریخ که برای‌فهم آن لازم‌بودنمی‌پرداختند.قرآن‌وحدیث‌درواقع دوسرچشمهٔ بزرگ‌اصلی‌بودبرای

دین و شریعت. هم فقه ازین دوسنشأ عظیم برخوردار بود هم عقیده که خود از عهد خلفاء راشدین دستخوش بحرانها و اختلافات بزرگ مانند مقالات خوارج وقدریه ومرجئه شده بود. اما از اوایل عهدعباسی علم و فلسفه نشأت واقعی یافت و در پی آن درهمه احوال‌مسلمین تحول پدید آمد: اصول پیداشدوکار اثبات احکام‌فقه‌رابراساس علمی‌نهاد. کلام‌پدید آمـد و مجادلات راجع بـه‌عقاید را تحت نظارت منطق و استدلال قـرار داد. نقل علوم یونانی، هندی، و ایرانی هم در تمام قلمرو فکر ومعرفت برروی مسلمین آفاق تازه‌گشود. درست است که مسلمین وسیله شدند برای نقل آثار حکمت و معرفت باستانی به‌دنیای عرب اما نقل هم فی‌نفسه کارکم اهمیتی نیست. بعلاوه اشتباه صرف است اگرکسی سهم مسلمین را به‌همین نقل وترجمه منحصرکند زیرا علماء اسلام، چنانکه مکررگفته آمد، از خود نیز چیزهایی بسیار بر مواریث هند و یونان وفرس افزودند. بهرحال، چنانکه البته بدرستی انتظار مـی‌رفت این نقلها و ترجمه ها راه‌تحقیق و ابتکار رابرمسلمین گشود.

۱۰

وقتی طب ازدست سریانی‌ها به‌دست مسلمین افتاد تحقیق و مطالعه درآن جنبهٔ جدی‌تر و دقیقترگرفت. بجای رساله‌های کوتاه علمی که معمول سریانیها بود، دائرة‌المعارفهای جامع طبی بوسیلهٔ مسلمین تألیف شد. تحقیقات تجربی و مطالعات بالینی هم البته ازنظر دور نماند. مخصوصاً در بیماریهای منطقه‌یی و محلی تحقیقات مسلمین —و علماء قلمرو اسلام— اهمیت یافت. در واقع، تحقیقات علماء یهود و نصاری و حتی صابئین هم که در دارالاسلام انجام می‌یافت به‌تشویق و هدایت مسلمین بود. قدیمترین رساله‌یی که در باب چشم‌پزشکی هم‌اکنون در دست است رساله‌یی‌است از آن حنین‌بن‌اسحق. کثرت و شیوع انواع بیماریهای چشم در مناطق واقع در قلمرواسلام‌البته‌سبب عمده بود درجلب توجه اطباء اسلام به‌چشم‌پزشکی و علوم وابسته بدان. در باب تاریخ چشم‌پزشکی مسلمین هیرشبرگ آلمانی[۴۸] رسالهٔ جامعی دارد که حاکی است ازاهمیت کارهای مسلمین دراین‌باب. یک چشم‌پزشک جراح در عهد ملکشاه سلجوقی شهرت یافت به‌نام ابوروح محمدبن‌منصور که «زرین‌دست» خوانده می‌شد و کتاب فارسی او نورالعیون کتابی جامع و قابل توجه

بود درین رشته از طب.[۴۹] چشم‌پزشکان اسلام در جراحی چشم پیشرفتهایی قابل توجه پیدا کردند. در بین آنها کسانی بودند که آب‌آوردگی چشم مردی را هم که یک چشم بیشتر نداشت با اطمینان تمام عمل می‌کردند. در سایر رشته‌های طب هم مسلمین کارهای ابتکاری انجام داده‌اند. قدیمترین ملاحظات بالینی برای تشخیص و بیان تفاوت بین آبله وسرخک (= الجدری والحصبه) رساله‌یی است که محمدبن زکریای رازی درین باب نوشته است. پیش از وی هیچ طبیبی —یونانی یا اسلامی— به‌این نکته‌ها برنخورده بود. رازی —که نزد اروپائیها Rhazes خوانده می‌شود— طبیب و حکیم ایرانی است که در طب و کیمیا هردودست داشته است و اخبار وآثار اوحاکی است از علاقهٔ به معرفت تجربی. می‌گویند وقتی خواست در بغداد بیمارستان بسازد قطعه‌های گوشت در محله‌های مختلف شهر آویخت و جایی که کمتر در گوشت آثار عفونت پدید آمده بود آنجا بیمارستان ساخت.[۵۰] کتاب حاوی او بزرگترین وجامعترین کتابی است که در قدیم یک طبیب توانسته است بوجود بیاورد و در واقع یک دائرة‌المعارف بزرگ طبی است شامل اقوال و تحقیقات اطباء یونانی، سریانی ،ایرانی، هندی و عرب، بعلاوه تجارب شخصی درباب بیماریهای مختلف. ترجمه لاتین آن جزو کتب درسی طب بوده است وکثرت چاپهای آن حاکی است از تداول و نفوذ کتاب. یک دائرة‌المعارف طبی دیگر که بوسیلهٔ مسلمین تألیف شد عبارت بود از کامل‌الصناعه مجوسی — علی‌بن‌عباس اهوازی— که طب ملکی هم خوانده می‌شود — به‌نام ملک دیلمی عضدالدوله. اثر مجوسی که در قرون وسطی وی را Haly Abbas می‌خوانده‌اند دراروپا شهرت بسیار یافت و نزدیک پنج قرن مرجع مهم طب بود در مدارس اروپا. تأثیر مجوسی در پیشرفت طب قابل ملاحظه بود و توضیحی که از سیستم عروق شعریه کرده بود از جهت تاریخ علم، اهمیت بسیار دارد. اما

عظیمترین اثر علمی درطب اسلامی‌قانون‌ابن‌سینا بود که نیز دائرة‌المعارف طبی است و نویسنده در آن اقوال اطباء یونانی، هندی، و ایرانی را در انواع معالجات و در مسائل مربوط به‌تدبیر المأکول بیان می‌دارد چنانکه از تجارب شخصی هم مواد بسیار به‌آن مجموعه می‌افزاید وبسا که اقوال یونانیها را نقد می‌کند و مخصوصاً از خود بعضی معالجات خاص در بارهٔ امراض بیان می‌کند که حتی امروز نیز جالب است[۵۱] ترجمهٔ‌لاتینی آن نیز در اروپا مکرر چاپ شده و آنجا در مدتی مدیدتر و طولانیتر از هر کتاب دیگر بمنزلهٔ انجیل مقدسی برای اطباء تلقی شد —چنانکه در قرن شانزدهم بیش ازبیست چاپ از آن وجود داشت. اطبای اسلامی اندلس هم در پیشرفت طب سهم بزرگی داشته‌اند. ابن رشدحکیم معروف بود که نشان‌داد یک‌تن‌دوبار آبله نمی‌گیرد. چنانکه ابن‌الخطیب اندلسی (متوفی ۷۷۶) مشهور به‌لسان‌الدین که مخصوصاً نزد مسلمین به‌عنوان ادیب و شاعر و مورخ شهرت دارد ودر تاریخ غرناطه و احوال امراء و ادباء اندلس تألیفاتش مشهورست و در طب نیز تبحر داشت، در دورهٔ طاعونی که اروپا و آسیا معروض این مرگ سیاه (Black Death) موحش شده بود در رسالهٔ طاعون خویش نشان داد[۵۲] که این بیماری واگیرست و در اثبات سرایت آن برای اقناع مخالفان نوشت ساری بودن این بیماری ازینجا معلوم می‌شود که هر کس درین ماجرا با بیمار ارتباط می‌یابد بدان دچار می‌شود و هرکس بااو تماس ندارد مصون می‌ماند چنانکه نیز از راه لباس، ظرف، گوشواره‌هم بیماری از یکی به دیگری منتقل می‌شود. ابن‌النفیس دمشقی (متوفی ۶۸۷) که او راابن‌ابی‌الحزم نیز می‌خوانند حرکت خون را در ریه‌بیان کرد و بدینگونه قرنها قبل از سروتیوس اسپانیائی که او را کاشف واقعی دوران دم می‌دانند وی به‌این نکته پی برد. در جراحی نیز کارهای مسلمین جالب بود و تا حدی ابتکاری. ابوالقاسم‌الزهراوی که

در قرون وسطی نزد اروپائیها Albucacis خوانده می‌شد چندین اسباب مهم در جراحی توصیف یا اختراع کرد که شرح آنها در کتاب التصریف وی آمده است. در قرن دوازدهم میلادی، طرز جراحی مسلمین بقدری نسبت بشیوهٔ کار رایج در نزد فرنگی‌ها کامل بوده است که اطباء عرب چنانکه اسامةبن‌منقذ یک‌جا از قول یک طبیب مسیحی عرب نقل می‌کند[۵۳] شیوهٔ جراحی آنها را نوعی قصابی وحشیانه تلقی می‌کردند.

مسلمین در بعضی رشته‌های طب تحقیقاتی کردند که بی‌سابقه بود چنانکه دربارهٔ جذام ظاهراً اولین تحقیقات بوسیلهٔ آنها شد، فرق بین آبله و سرخک را اول بار آنها ملتفت شدند، دربارهٔ مامائی و قابلگی خیلی بیش از یونانیها مطالعه کردند. همچنین در استعمال بعضی ادویه، و پاره‌یی وسائل معالجه سابقهٔ‌آنها محقق‌است. پزشکان‌اسلامی درمعالجهٔ بسیاری بیماریها برلزوم استفاده از طبیعت مریض، مخصوصاً تأکید می‌کردند. درترکیب ادویه، درست‌کردن شربتها، مرهمها، مشمعها و معجونها مهارت کم‌نظیر نشان داده‌اند. بعضی‌معالجات آنها در امراض جسمانی یا روحی ابتکاری بود. ابن‌سینا در معالجهٔ یک بیمار که به نوعی شخصیت مضاعف مبتلا بود وخودراگاو می‌پنداشت طریقه‌یی‌جالب‌بکاربرد که در چهار مقاله آمده‌است. ابوالبرکات بغدادی مالیخولیای بیماری راکه تصور می‌کرد خمره‌یی برروی سردارد، بالطف وظرافت طوری علاج نمودکه بیمار یقین‌کرد خمره‌یی راکه روی سر داشت طبیب شکست. ابن‌زهر اندلسی یبوست مزاج را به‌وسیله انگوری معالجه می‌کردکه تاك آن را با آبی‌که دارای دوای مسهل بود آبیاری کرده بود. در باب خرد کردن سنگ مثانه ابوالقاسم‌الزهراوی شیوهٔ خاصی داشت. در جراحی نیز پزشکان اسلامی از اهمیت دوای بیحسی واقف بودند و درعملهای دردناك اول بیمار را با بذرالبنج بیحس می‌نمودند و بعد از آن به‌عمل‌کردن وی مبادرت می‌کردند. بسیاری از

اطباء اسلامی به‌تجارب‌شخصی اهمیت‌بسیار می‌دادند. علاقهٔ رازی به‌ضبط مشاهدات بالینی حاجت بتذکار ندارد. وی به‌استناد همین تجارب‌شخصی مکرر بامتقدمان به‌مخالفت برخاسته است. تجارب شخصی ابن‌سینا هم در قانون مکرر ذکر شده است. یوحنابن‌ماسویه وهبة‌الله‌بن‌سعید، که تربیت یافتگان طب اسلامی بوده‌اند بارها تأکید کرده‌اند که آنچه با تجربه منطبق نباشد معقول نیست. طب اروپا، دین زیادی به طب اسلامی دارد. حتی مدتها بعد از شروع رنساس هم اروپا از طب اسلامی استفاده می‌کرد. در سال ۱۵۸۸ در شهر فرانکفورت Frankfurt am Oder قانون ابن‌سینا و قسمتی از کتاب‌المنصوری رازی جزو برنامهٔ رسمی مدارس طب بود. در قرن هفدهم در فرانسه و آلمان هنوز اطبائی بودند که کارشان براساس طب عربی بود —یعنی اسلامی. در چشم‌پزشکی ترجمهٔ تذکرة‌الکحالین علی‌بن‌عیسی‌بغدادی و بعضی دیگر ازکحالان اسلامی هنوز تا اواسط قرن هجدهم در انگلستان مقبول بشمار می‌آمد. بعضی انواع آب‌آوردگی چشم را در انگلستان تا ۱۷۸۰ و در آلمان حتی تا ۱۸۲۰ هنوز از روی‌شیوه جراحان اسلامی عمل می‌کردند[۵۴] شاید امروز بعضی‌چنان پندارند که نظریهٔ «بهداشت به‌وسیلهٔ ورزش» یک تئوری جدیدست در صورتیکه ابن‌سینا درکلیات قانون درین باب بادقت و تفصیل تمام سخن‌گفته است. به‌عقیدهٔ وی ورزش چنانچه مطابق دستور و در موقع خود انجام شود ممکن است جای‌علاج را بگیرد. ابن‌سینا انواع ورزشها را از شدید و خفیف شرح می‌دهد و توصیه می‌کند که ورزش‌گونه‌گون باشد و در آن نباید دایم به‌یک نوع خاص اکتفا کرد. بعلاوه هر نوع مزاج و هر درجهٔ از صحت نیز مقتضی ورزش خاصی است که برای نوع و درجهٔ دیگر مناسب نیست.

***

درست است که احترام شخص میت —در اسلام و همچنین در آئین

مسیح— تشریح و قطع عضووی را تجویز نمی‌کنند اما گهگاه بعضی امکانات اتفاقی و غیر مترقبه مطالعه در اندامها و استخوانها را برای آنها تسهیل می‌کرده. فی‌المثل یک‌جا توده‌های کثیر استخوان که در محلی در بیرون یک شهر پیدا می‌شده است برای یک طبیب فرصتی پیش می‌آورده است برای بررسی در استخوان‌بندیها. بهمین سبب، با وجود موانع، آشنایی مسلمین با دقایق تشریح —در حدود امکانات آنها— بهرحال از حدود معلومات جالینوس و یونانیان بالاتر بود و از جمله‌آنچه در طب منصوری رازی، قانون ابن‌سینا، وکتاب‌الملکی علی‌بن‌عباس آمده‌است دارای تفصیل و تحلیل قابل ملاحظه‌یی‌است. تشریح مسلمین، تا حدی مثل قدما، جنبهٔ غائیت دارد.

با اینهمه، مشکلی را که منع تشریح انسانی برای پیشرفت طب اسلامی پیش می‌آورد مطالعات بالینی بیمارستانها تا حدی جبران می‌کرد. بیمارستان را مسلمین با حذف جزو اول نام فارسی آن به‌شکل مارستان ظاهراً از ایران عهد ساسانی اخذ کردند— از بیمارستان جندیشاپور. بیش از سی بیمارستان مشهور را در قلمرو اسلام ذکر کرده‌اند که در واقع مراکز علمی بوده‌اند و بهداشتی. اولین بیمارستانی‌هم که مسلمین تأسیس کردند ظاهراً در دورهٔ هارون‌الرشید بود°° و بسبک بیمارستانهای ایران. در طی یک قرن تعداد بیمارستانها به پنج رسید. حتی بعدها بیمارستان سیار هم تأسیس شد که شامل ادویه و اشربه‌جهت بیماران دور افتاده بود، و درین مورد نیز به غیرمسلمین هم مثل مسلمین توجه می‌شد. مورخین اسلامی اطلاعات مفیدی دربارهٔ این بیمارستانها، تعداد اعضاء، مستمریهای اطباء و کارکنان، و بودجهٔ آنها بدست می‌دهند. بیمارستان ری که رازی قبل‌ازعزیمت ببغداد متصدی آن بود از مدتی پیش وجود داشت و مؤسسهٔ وسیعی بود. بیمارستان رازی ترتیبی داشت مبتنی بر سلسله مراتب اطباء؛ درمواردی که اطباء تازه‌کار می‌توانستند

بیمار را علاج کنند به‌استاد رجوع نمی‌شد اما بهرحال ملاحظات بالینی‌را استاد با نهایت دقت جمع می‌کرد. بیمارستان عضدی در هنگام تأسیس بیست و چهار طبیب داشت و شامل کحالان، جراحان، و مجبران، (= شکسته‌بندان) هم می‌شد. درین بیمارستان دروس طب واقراباذین (= وصف ترکیب ادویه) القاء می‌شد و اطباء کشیک شبانه هم داشتند. حتی بموجب اطلاعات موجود، مقرری یک طبیب آنجا ـــ نامش جبرئیل‌بن‌عبیدالله ـــ برای هفته‌یی دو شبانه روز که کشیک داشت ماهانه سیصد درهم بود. بیمارستانهای اسلامی غالباً مبتنی بر اوقاف اهل خیر بود و با این وجود چنانکه یک‌جا ابن‌ابی‌اصیبعه‌وصف می‌کند گهگاه نیز در طرز خرج و مصرف، شکایتهایی وجود داشت. برای تیمار دیوانگان هم دارالمجانین وجود داشت و ابوالعباس مبرد یک تیمارستان را در دیر حزقل بین واسط و بغداد نقل می‌کند که در عهد متوکل دید. بعلاوه، در امر زندانها مراقبت می‌شد و علی‌بن‌عیسی وزیر معروف در تفتیش و نظارت زندانیها بوسیله اطباء اصرار و تأکید می‌کرد حتی پرستاران زن هم در موقع لزوم مراقبت می‌نمودند. در بیمارستان عضدی که هنگام مسافرت ابن‌جبیر هنوز مثل یک قصر سر برافراشته بود به‌تمام بیماران دارو و غذای رایگان می‌دادند. نورالدین زنگی (۵٤۱ ـــ ٦۹) از محل فدیهٔ یک شاهزاده صلیبی بیمارستان مجهزی در دمشق بنا کرد. در مصر ـــ که احمدبن‌طولون در قدیم بیمارستان محدودی ساخته بود ـــ صلاح‌الدین ایوبی بیمارستانی ساخت به‌نام ناصری. در بیمارستان منصوری که سلطان قلاوون احداث کرد غیر از وسائل و اسبابی که برای تفریح یا استفادهٔ بیماران مختلف در بخشهای گونه‌گون حاضر بود به‌بیمارانی که مبتلا به‌بیخوابی بودند، هم موسیقی ملایم عرضه می‌شد هم قصه‌های قصه‌گویان. بعلاوه، به بیماران بهبود یافته، در هنگام خروج مبلغی هم داده می‌شد تا بیمار بعد از خروج

بلافاصله بزحمت نیفتند.

حتی درباب اداره و ترتیب بیمارستانها و اوصاف و شروط آن نیز مسلمین کتابهایی تألیف کردند. در واقع، ترتیب همین بیمارستانها بود که بوسیله اطباء و علماء فرانسه و ایتالیا تقلید شد و بیمارستانهای امروزی اروپا از آن بیرون آمد.

۱۱

دربیمارستانها که انواع شربتها، حبها، معجونها، و تریاقها مورد استعمال و حاجت مدام می‌بود، تعلیم ادویهٔ مرکبه و نیز شناخت مفردات طبی اهمیت تمام داشت. ازین رو، چنانکه فی‌المثل از صیدنه بیرونی و موجز ابن تلمیذ و بعضی مآخذ دیگر بر می‌آید در بیمارستانها وجود کسانی بعنوان صیدلانی رسم بود. در ادویهٔ مرکبه کتاب جالینوس راحنین بن‌اسحق به‌سریانی نقل کرده بود و حبیش از سریانی به‌عربی. اینگونه کتب را مسلمین اقراباذین می‌خواندند —از ریشه لفظ یونانی Craphidion به‌معنی رسالهٔ مختصر، و تعداد زیادی از آنها تداول داشت— از اصل سریانی یا یونانی. از آنجمله بود اقراباذین سابوربن‌سهل، اقراباذین رازی و اقراباذین ابن تلمیذ. یک اقراباذین دیگر از آن طبیبی بنام ماسویه‌المارندی را طبیبی یهودی به لاتینی ترجمه کرده بود که قرنها مرجع اطباء اروپایی شد وگویند همان ترجمه اساس و مبنای فارماکوپهٔ بعد اروپائیها واقع گشت.[۵۶] بدینگونه، در ادویهٔ مرکبه نیز، مثل طب، مسلمین امکان آن را یافتند که برمعلومات سابقین مبلغی بیفزایند. بعلاوه، تنوع اقلیم ووسعت قلمرو اسلام که از حد چین

تا اندلس ادامه داشت مسلمین را بیش از یونانیها با انواع ادویهٔ مفرده آشنا کرد. درست است که فارماکولوژی اسلامی عنصر اولش یونانی است اما عنصر ایرانی هم در آن قابل ملاحظه است. نام بعضی از این ادویه حاکی است از تأثیر مکتب طبی جندیشاپور. بعدها، در طی قرون،صدها نام ادویهٔ مفرده که برای یونانیها مجهول بود درفارماکولوژی اسلامی وارد شد. ابن بیطار مالقی که برای تحقیق در انواع نباتات طبی در اندلس، شمال افریقا، مصر، سوریه، و آسیای صغیر مسافرتها کرد ۱٤۰۰ نوع از ادویهٔ مفرده را در کتاب الجامع فی‌الادویةالمفردة خویش بر می‌شمرد که شاید بیش از دویست قسم آن تازگی دارد و مخصوص است به‌مسلمین. کتاب‌النبات ابوحنیفه دینوری هم که از دیوسقوریدس ماخوذست خالی از نکته های کاملا تازه نیست.

مطالعه دیوسقوریدس مسلمین رابا طبیعت وبا تحقیق‌علمی در نباتات آشنا ساخت. ابن بیطار طی اسفار متعدد تحقیقات بسیار درباب نباتات مختلف انجام داد. ابن ابی‌اصیبعه نقل می کند که بهمراه استاد خویش ابن‌السوری در تمام نواحی اطراف دمشق مسافرت کرد و بسیاری گیاههای تازه را بازشناخت. می‌گوید که درین گردشها آثار دیوسقوریدس، جالینوس، غافقی و سایر علما را همراه داشتیم. ابن‌السوری اول اسامی یونانی نباتات را بدانگونه که در دیوسقوریدس مذکور بود یاد می کرد سپس آنچه را مؤلف مزبور دربارهٔ نباتات، صفات ظاهری و خواص آنها گفته بود بیان می کرد. همین کار را دربارهٔ جالینوس و نویسندگان متأخر نیز می کرد واغلاط و تناقضات آنهارا خاطرنشان می‌نمود، این مورد که ابن‌ابی‌اصیبعه نقل می کند یک نمونه بود ازگردشهای علمی که نبات‌شناسان اسلامی انجام می‌دادند وگهگاه نیز همراه باکسانی بودند که نباتات را نقاشی می کردند. مسلمین اسپانیا مخصوصاً به‌این رشته خیلی اظهار علاقه کردند. غافقی که در

قرن دوازدهم میلادی کتاب خود را درباب ادویهٔ مفرده نوشت. دراندلس وافریقا مدتهای دراز به‌جستجو و تحقیق در نباتات پرداخت. مخصوصاً در شمال افریقا نباتات تازه‌ای کشف کرد که آنها را بهمان‌اسامی بومیشان خواند. مفردات ابن‌بیطار از حیث جامعیت ودقت چنان بوده که از عهد دیوسقوریدس تا دورهٔ رنسانس اروپا شاید هیچ کتابی که با آن قابل مقایسه باشد بوجود نیامد. بدینگونه، در اسپانیا مطالعات مسلمین راجع به‌نباتات نه‌فقط درکتاب بلکه مخصوصاً در طبیعت انجام می‌شد و نه تنها برای علم طب بلکه نیز برای علم فلاحت وحتی صنعت. در واقع اینجا بود که برای اولین‌بار مسألهٔ مجموعه نباتات محلی (Flore Locale) مطرح شد وگردشهای تحقیقی بـه‌قصد نبات‌شناسی.[۵۷]

***

این تحقیقات، در رشتهٔ فلاحت هم تأثیر خود را بخشید. در علم فلاحت اگـر فلاحة‌النبطیهٔ ابـن‌وحشیه چندان اهمیتـی نـدارد کتاب الفلاحه ابن‌عوام رساله‌یی است جامع، مفصل، عملی، و دارای ارزش عالی‌فنی. وی که در قرن ششم هجری در اشبیلیهٔ اندلس می‌زیست ذوق خاصی به مسائل کشاورزی داشت و غالباً از تجاربی که شخصاً درکشت و پرورش نباتات انجام داده بود و ازنتایج مطلوبی کـه در این‌باب بدست آورده بود سخن می‌گوید. ابن‌عوام از انواع خاك، انواع کود، انواع پیوند، اقسام مختلف آب، طرز غرس کردن اشجار، قطع و نقل کردن آنها، طرز آبیاری و مسائل متعدد دیگر صحبت می کند و همچنین درباب کنسرو ساختن میوه‌ها و تربیت دامها. در این رساله ابن‌عوام بعضی ملاحظات تجربی دارد که با توجه به‌امکانات عصر او جالب است و شایـد عجیب. از جمله به‌جریان شیرهٔ نباتی در اندام گیاه اشاره می کند و تفاوت بین گیاهان‌نـر وماده را بـاز مـی‌نماید. همچنین تصوری از لقاح مصنوعـی نباتات و وجـود علاقه (Sympathie) یا عدم عـلاقه

Antipathie بین آنها دارد. گذشته از علم فلاحت که مسلمین را باید از پیشروان آن نام برد، تأثیر فلاحت ــ وتجارت ــ مسلمین در آشنا کردن اروپا با بعضی انواع اشجار ونباتات نیزقابل ذکر است.[۵۸] نام بعضی از این‌میوه‌ها و اشجار در السنهٔ اروپائی هنوز ازاصل شرقی آنها حاکی است. لاله که اولین بار درسال ۱۵۹۰ میلادی از قسطنطنیه به اروپا رفت نام ترکی خود تولپان (Tulpan) را به‌شکل تولیپ (Tulipe) حفظ کرد. هلو بانام (Peche) و(Pfersisch)نام قدیم ایرانی‌خود را دارد (Pesica؛ پرسیکا) چنانکه قهوه نیزبوسیلهٔ عثمانیها به‌اروپابرده شد وشکل مشروب متداول آن‌هم اختراعش منسوب است به‌ابوالحسن شاذلی که‌گویا آن را به‌عنوان نسخهٔ شب زنده‌داری برای مریدان عرضه کرده باشد.

اینجا باید خاطرنشان ساخت که ضمن بررسی در نباتات و احوال طبیعت مسلمین تئوریهای جهانشناسی جالب و بدیع ابداع کردند. در احوال حیوانات و نباتات با آنکه آثار آنها از قبیل کتب اصمعی، جاحظ، ودمیری بیشتر جنبهٔ لغوی و ادبی داشت باز از لحاظ علمی نیز قابل توجه بود. بعلاوه مسلمین در علم فلاحت نیز تحقیقات تازه کرده‌اند. درست است که الفلاحةالنبطیة ابن وحشیه برخلاف ادعا از مآخذ بابلی و کلدانی نیست لیکن بهرحال پاره‌یی فواید علمی که در آن هست جالب است. درکتاب الفلاحة ابن‌عوام اشبیلی هم از انواع گیاهها و میوه‌ها سخن رفته است هم از اقسام کودها، پیوندها، حتی امراض نباتات. در آنچه تاریخ طبیعی خوانده می‌شود کارهای جاحظ، دمیری، و قزوینی یادآور آثار ارسطو وپلینی رومی است. بیرونی و ابن‌سینا هم به‌این مباحث علاقه بسیار نشان داده‌اند و دقت و تجربه آنها درکتب شفا، آثار الباقیه، ماللهند، الجماهر، وامثال‌آنها پیداست. در رسائل اخوان الصفا اقوالی درباب مراتب وجود هست که بعضی‌محققان آنهارا با نظریهٔ‌تطور

قابل انطباق یافته‌اند. مسألهٔ تأثیر محیط در پیدایش موجود زنده، و ضرورت انطباق موجود بامحیط، و همچنین این امر که در ترتیب پیدایش کائنات زمین جماد بر نبات و نبات بر حیوان مقدم و سابق بوده است در رسائل اخوان‌الصفا مجال بیان یافته است[۵۹] هم مسعودی، مورخ و رحالهٔ معروف، وهم بیرونی وابن‌سینا این نکته را هر یک بوجهی یاد کرده‌اند که امکان دارد بسی جاها که امروز دریاست وقتی خشک بوده است و بسی جاها که خشکی است دریا بوده. بیرونی یادآوری می کند که بعضی صحاری امروز —مثل جلگه عربستان و سند— در قدیم در قعر دریا واقع بوده است. توجه به‌تأثیر عوامل طبیعت در احوال زمین نزد ابن‌سینا هم هست و حکایت شیرینی که قزوینی در آثارالبلاد از قول خضر نقل می کند شاهدیست براین توجه. این حکایت را روکرت شاعر آلمانی به‌نظم لطیف پرداخته است و از تأمل در آن، حوادث و انقلابات عالم و دگرگونیهای طبیعت پیداست. توجه به‌سنگواره‌های باقی مانده از موجودات دریائی (=فسیل) نزد اخوان الصفا و بیرونی قابل توجه است و بدینگونه مسلمین قرنها قبل از رنسانس اروپا به این مسأله برخورده‌اند[۶۰] بدون شک اگر آثار بیرونی هم —مثل آثار ابن‌سینا ورازی— درقرون وسطی به‌اروپا رسیده بود اروپا خیلی زودتر به‌معرفت تجربی و اندازه‌گیری در مسائل راجع به‌طبیعت رهبری می‌شد.

۱۲

در ریاضیات، نجوم، و فیزیک هم مسلمین کارهای قابل توجه داشته‌اند. رصدخانه‌یی که مأمون ضمیمهٔ بیت‌الحکمه کرد مرکزی شد برای مطالعهٔ در نجوم و ریاضیات. درین رصدخانه مسلمین محاسبات مهم نجومی انجام دادند چنانکه طول یک درجه از نصف‌النهار را بادقتی نزدیک به محاسبات امروز اندازه‌گرفتند. تفصیل طرز عمل و محاسبه را ابن‌خلکان در شرح حال محمدبن‌موسی خوارزمی نقل می‌کند. ارقام معروف به هندی از همین ایام نزد مسلمین متداول شد و ظاهراً ترجمه کتاب نجومی سدهانته —معروف به سندهند— از سنسکریت به عربی که بوسیلهٔ محمدبن‌ابراهیم فزاری انجام شد و همچنین کارهای خوارزمی از اسباب رواج این ارقام شد، چنانکه جنب وجوش بازرگانی مسلمین و وسعت دامنهٔ تجارت‌آنها بعدها موجب انتشار استعمال این نوع ارقام شد در اروپا.[61] در هر حال خوارزمی از مؤسسان جبر نیز —بعنوان یک علم مستقل— هست و وی بود که اولین کتاب را در باب جبر ومقابله تألیف کرد. نام وی بشکل Algorism در اروپا معادل فن محاسبه تلقی شد چنانکه نام کتاب، نیز بشکل Algebra عنوان علم جبر باقی

ماند. جبر خوارزمی در قرون وسطی نزد اروپائیان فوق‌العاده اهمیت یافت و تا زمان ویت F. viete (متوفی ۱۶۰۳ میلادی) مبنای مطالعات ریاضی اروپائیان بود[٦٢] وی در ریاضیات بین طریقهٔ یونانی و هندی تلفیق‌گونه‌یی انجام داد و سیستم عددنویسی هندی را بین مسلمین رایج کرد. گفته‌اندکه وی بیش از هر دانشمند دیگر قرون وسطی در طرز فکر ریاضی تأثیر گذاشت.[٦٣] ابوالوفای بوزجانی (متوفی ۳۸۸ق) در بسط علم مثلثات نیز —مثل جبر— کارهای ارزنده کرد. چنانکه در استخراج جیب زاویهٔ سی درجه طریقه‌یی یافت که نتیجهٔ آن تا هشت رقم با مقدار واقعی Sin ۳۰ مطابقت دارد.[٦٤]

در اروپا حل مسألهٔ جمع زوایا را به کوپرنیک منسوب می‌دارند و او که از راه‌حل ابوالوفا بیخبر بوده‌است ظاهراً برای حل مسأله طریقه‌یی پیچیده‌تر از ریاضیدان اسلامی یافته است.[٦٥] خیام با آنکه آثارش در قرون وسطی به‌لاتینی ترجمه نشد تا در بسط ریاضیات اروپا مؤثر افتد بهر حال در جبر از بزرگترین علماء قرون وسطی است. وی اول کسی است که به‌تحقیق منظم علمی در معادلات درجه اول، دوم، و سوم برداخته است و رسالهٔ او در جبر بر جسته‌ترین آثار علماء قرون وسطی است در جبر. درهر صورت جبر و مقابله را اولین بار مسلمین وارد نظام علمی کردند، همچنین استعمال جبر در هندسه و بالعکس بوسیلهٔ مسلمین انجام یافت و این امر نیزدر بسط هندسه تحلیلی تأثیر بسزائی داشت.[٦٦]

خدمات مسلمین به‌بسط و توسعهٔ ریاضیات منحصر به همین حدود نماند. در همان دورهٔ مأمون که مسلمین کتاب بطلمیوس و اقلیدس و سندهند را ترجمه و تحریر می‌کردند در تمام اروپا ریاضیدان مشهوری که وجود داشت عبارت بود از الکوین (Alcuin) مربی و عالم دربار شارلمانی که نوشته‌های او در ریاضیات از بعضی اصول مقدماتی تجاوز نمی‌کرد. در تمام قرون وسطی، پیشرفت ریاضیات در واقع به‌نبوغ

ریاضی مسلمین مدیون بود. حتی در نیمه اول قرن پانزدهم میلادی که مسلمین با مشکلترین مسائل هندسه دست و پنجه نرم می‌کردند، معادلات درجهٔ سوم جبری را به کمک مقاطع مخروطی حل می‌کردند، و در مثلثات کروی تحقیقات ارزنده انجام می‌دادند، در اروپا تحقیقات ریاضی از حساب تقویم و طرز بکار بردن چرتکه— که غالباً در سطح حوائج روزانه بود— در نمی‌گذشت[۶۷] در هندسه مسلمین کارهای ریاضیدانان یونانی را دنبال کردند، و اصول اقلیدس را ترجمه و شرح کردند. بعلاوه، علم مثلثات را آنها بوجود آوردند. در واقع همان ترجمه اقلیدس هم در آن زمان خالی از اهمیت نبود چنانکه رومیها بدان نپرداخته بودند و وقتی برای اولین بار در قرن دهم میلادی به‌زبان لاتین ترجمه می‌شد تقریباً سه‌قرن از ترجمه عربی آن که بوسیلهٔ حجاج بن یوسف —یک ریاضیدان عهد هارون‌الرشید— انجام شده بود می‌گذشت.

در نجوم، مطالعات مسلمین مخصوصاً ارزنده بود. مطالعات بابلیها، هندوان، و ایرانیان که به آنها رسید از اسباب عمده شد در پیشرفت آنها: ابومعشر بلخی که اروپائیها در قرون وسطی وی را به‌نام (Albumasar) می‌خوانده‌اند — مجموعهٔ زیجاتی داشت که در آن حرکات سیارات از روی طریقهٔ هندی ورصد گنگ‌دز محاسبه شده بود و اگر چه‌اصل آن نمانده است اما آثار دیگر او از خیلی قدیم به‌زبان لاتینی ترجمه ومکرر چاپ شده است و اینهمه او را در نجوم در تمام قرون‌وسطی شهرت جهانی بخشید. با اینهمه، وی رویهمرفته به‌عنوان یک منجم بیشتر اهمیت دارد تا بعنوان یک عالم‌نجوم. از اینهاگذشته، تجارب و اطلاعات صابئین نیز در پیشرفت نجوم اسلام تأثیر بسیار داشت. ثابت‌ابن‌قره — که به هندسه و فیزیک علاقه داشت— در تحقیق طول سال شمسی و درجه آفتاب مطالعات مهم کرد. بتانی که نیز از میراث صابئین بهره داشت با تألیف زیجی در بسط هیئت و نجوم اسلامی تأثیر قابل

ملاحظه کرد. وی حرکت نقطهٔ اوج آفتاب را کشف کرد و بعضی اقوال بطلمیوس را درین باب نقد و اصلاح نمود. ملاحظات او درباب خسوف در محاسباتی که دانتورن (Dunthorn) از علماء قرن هجدهم اروپا کرد به‌عنوان یک رهنما یا محرك تلقی شد. نیز وی برای مسائل مربوط به‌مثلثات کروی راه حلهایی یافت که رجیومانتوس (متوفی ۱۴۷۶) از آنها استفاده کرد[۶۸] کارهایی را که مسلمین در نجوم و ریاضیات انجام داده‌اند نالینو ایتالیائی، کارادوو فرانسوی و چندتن از علماء معاصر دیگر تاحدی ارزیابی کرده‌اند. احوال و آثار منجمین وریاضیدانهای اسلامی نیز در کتاب ریاضیدانان و منجمین عرب تألیف سوتر و تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمان بررسی شده است. این میراث علمی عظیم مسلمین، هم از حیث وسعت موجب اعجاب است هم از لحاظ دقت. در بین آثار مهم نجومی مسلمین مخصوصاً کتب زیج را باید نام برد که بعضی از آنها شاهکار دقت ریاضی است. از سه شاهکار نجومی مسلمین درین زمینه به‌عقیدهٔ سارتون یکی صورالکوکب عبدالرحمن صوفی است (متوفی ۳۷۶) دیگر زیج ابن یونس (متوفی ۳۹۹) است که شاید بزرگترین منجمین اسلام باشد و چون وی آن را به‌نام الحاکم‌بامرالله خلیفه فاطمی مصر ساخت زیج حاکمی خوانده می‌شود. سومین شاهکار نجومی عبارتست از زیج الغ‌بیگ که با همکاری امثال قاضی‌زاده رومی و غیاث‌الدین جمشید کاشانی تدوین شد اما قتل الغ‌بیگ مطالعات جدی مربوط به‌نجوم را در شرق در واقع پایان داد. از جمله اقدامات علمی مسلمین در امور مربوط به ریاضی و نجوم اصلاح تقویم بود. در عهد جلال‌الدوله ملکشاه سلجوقی که گویند عمر خیام هم با منجمین دیگر درین اصلاح همکاری داشت و تقویم جلالی که بدینگونه بوجود آمد از بعضی تقویمهای مشابه که در اروپا بوجود آمد دقیقتر بود وشاید عملی‌تر.

علماء اسلامی مکرر از هیئت بطلمیوس و اقوال یونانیان انتقاد

کردند و هر چند ایرادهایی که بر آن گرفتند بکلی موجب دگرگون کردن دنیای بطلمیوسی نشد اما زمینه را برای اصلاحات گالیله، کپلر، و کوپرنیک آماده ساخت. حتی مسألهٔ حرکت زمین، که بعضی از یونانیها هم متعرض آن شدند نزد مسلمین مطرح شد. چنانکه ابوسعید سجزی — که تا اواخر قرن چهارم می‌زیست — اسطرلابی ساخت مبتنی برفرض حرکت زمین وسکون افلاك. آیا سجزی واقعاً به‌حرکت زمین معتقد بود یا این اعتقاد را فرضی قرار داده بود برای عمل اسطرلاب خویش؟ درست معلوم نیست اما بیرونی که از این اسطرلاب سجزی صحبت کرده است این فرض را — بر خلاف حکمائی امثال رازی و ابن‌سینا که در بطلان آن شک نداشته‌اند — ممکن می‌دانسته است هر چند اثباتش را مشکل می‌یافته[۶۹] در بین کسانی که هیئت بطلمیوس را انتقاد کرده‌اند نام خواجه نصیرالدین طوسی را نیز مخصوصاً باید ذکر کرد. ابن‌وزیر معروف وعالم بزرگ و جامع‌شیعه نه‌فقط مؤسس واقعی رصدخانهٔ عظیم مراغه وزیج ایلخانی بود بلکه آشنایی علماء اسلام را با تحقیقات چینیها نیز فراهم آورد. بعلاوه، وی ظاهراً در مدت اقامت در الموت[۷۰] نیز به کار رصدونجوم اشتغال‌داشت ودر آن امر مهارت تمام بدست آورده بود. خواجه‌نصیر طوسی قطع نظر ازتحریر اقلیدس و مطالعات راجع به‌مثلثات — که آن را از گرو نجوم بیرون آورد و مستقل ساخت — درکتاب تذکره، هیئت بطلمیوسی را بشدت انتقاد نمود و خودنظریات بدیعی پیشنهاد نمود. اثبات و طرح عیوب سیستم بطلمیوس به‌ضرورت اظهار طرح تازه‌یی که‌بعدها بوسیلهٔ کوپرنیک عرضه شد کمک کرد[۷۱] آیا ممکن است بعضی از آراء او درین‌باب از طریق بیزانس به‌کوپرنیک رسیده باشد؟ بعضی این احتمال را بعید نمی‌دانند و برای آن قراینی نیز یافته‌اند.

دربین مساعی مسلمین دربسط ریاضیات کشف ترتیب کسور اعشاری را باید یاد کرد و روشهای تقریبی که توسط غیاث‌الدین جمشید

کاشانی صورت یافت. در هندسه بعضی مسائل که برای قدما لاینحل مانده بود نزد ابن‌هیثم و ابوسهل کوهی و امثال آنها راه‌حلهایی یافت. مسألهٔ امتحان کردن محاسبات از طریق طرح نه‌نه وقاعدهٔ موسوم به خطاین منسوب به‌مسلمین است. محاسبات اعداد بزرگ نجومی باحداقل اشتباهات حاکی است از تبحیر آنها در علم اعداد. بعلاوه، مسلمین در ساختن آلات نجومی، تکمیل اسطرلاب، و ماشینهای محاسبه جهت تنظیم زیجها کارهای ارزنده انجام دادند.

ازین تحقیقات و مطالعات در فیزیک و مکانیک هم نتایج نیکو و جالب بدست آمد. ابومعشر بلخی در کتاب المدخل الکبیر که راجع به نجوم است —و در ۱۱۳۰ بوسیلهٔ یوهانس هیسپالنسیس به لاتینی ترجمه شده— تأثیر ماه را در مسألهٔ جزرومد بررسی کرد و اروپا ظاهراً در قرون وسطی قوانین راجع به‌جزرومد را از کتاب وی آموخت.[۷۲]

در فسطاط مصر یک دانشمند ریاضی به‌نام فرغانی، در روزگار متوکل توانست میله‌یی مخصوص تعبیه کند برای اندازه‌گیری ارتفاع آب‌نیل در هنگام فیضان. کارهای یعقوب کندی و مخصوصاً ابن‌هیثم بصری در مسائل مربوط به‌علم مناظر (Optics) در اروپا تأثیر گذاشت چنانکه، هم راجربیکن به‌آثار ابن‌هیثم مدیون شد وهم کپلر.[۷۳] ابن‌هیثم بزرگترین فیزیک‌دان مسلمین بود و یکی از بزرگترین محققان علم مناظر در تمام ادوار[۷٤] در واقع تحقیقات ابن‌هیثم دربارهٔ نور و قواعدانکسار و انعکاس آن منشأ کشفیات بعدی شد، بطوریکه می‌توان گفت اگر ابن‌هیثم نبود راجربیکن بوجود نمی‌آمد و خود راجربیکن در یک کتاب خویش مکرر از ابن‌هیثم نام می‌برد و از سخنان او نقل می‌کند چنانکه کپلر نیز ازین دانشمند مسلمان نام می‌برد. ابن هیثم را اروپائیها بسبب نامش الحسن (Alhasen) می‌خوانده‌اند و او را بعضی محققان از حیث طرز فکر شبیه دکارت دانسته‌اند[۷۵] می‌توان گفت که وی

بهرحال بهترین تجسم روح تجربی بود در تمام قرون‌وسطی[۷۶] بیرونی درباب وزن مخصوص اجسام تحقیقات علمی کرد و وزن مخصوص شانزده جسم را با چنان دقتی تعیین نمود که تقریباً با علم امروز موافق است. مطالعات ابوالفتح خازنی صاحب میزان‌الحکمه درباب تعادل مایعات اهمیت علمی داشت و وی هم درباب وزن مخصوص اجسام و آلیاژها تحقیقات و محاسبات درست کرد. مطالعات خازنی البته محدود به‌انواع ترازو نیست. درباب وزن، مرکز ثقل ومسائل مربوط به آنها نیز بحث فیزیکی و ریاضی دارد. درهر حال راجع به‌انواع ترازو تحقیقات بسیار بوسیلهٔ مسلمین انجام یافته است و خاصه درباب ترازوی رومی — قراسطون. بعضی مکانیسینهای مسلمان، حتی در عهد جنگهای صلیبی، برای پادشاهان فرنگ نیزپاره‌یی تعبیه‌ها درست می‌کرده‌اند[۷۷] رویهمرفته در مکانیک —علم حیل و جراثقال— تحقیقات مسلمین خالی از اهمیت نبود —خاصه از لحاظ نظری. از مرده‌ریگ یونانیان رساله هرون‌اسکندرانی (Heron d'Alexandrie) را قسطابن‌لوقا ترجمه کرد— به‌امرالمستعین بالله خلیفه‌عباسی. از کارهائی که خود مسلمانان درین رشته انجام دادند رسالهٔ احمدخوارزمی بود —از بنی‌موسی. درین رساله، خوارزمی توضیحات علمی جالبی درباب بعضی مسائل مربوط به هیدرولیک داده بود. یک اثر جالب دیگر مسلمین دربن باره عبارتست از رسالهٔ بدیع‌الزمان جزری که مؤلف آن را در سال ۶۰۲ هجری به‌فرمان قراارسلان امیردیاربکر تألیف، کرده است و قسمت عمدهٔ اسباب و تعبیه‌هایی که وی در آن شرح می‌دهد اختراع خود او بوده است. وقتی تاریخ تکنولوژی جدید بررسی شود سهم مسلمین در تحول آن بی‌شک قابل توجه است.

۱۳

در واقع مسلمین در صنعت، کارهایی انجام دادند که بعدها در دست غربیها کاملتر شد. انواع ساعتهای‌آبی لااقل از عهدهارون‌الرشید نزد مسلمین رواج داشت و تکمیل شد. دستگاه آب کشی شادوف را مسلمین تکمیل کردند و صلیبیها آن را به‌اروپا بردند. آسیای بادی قرنها قبل‌از آنکه در اروپا بوجود آید در ممالک شرق اسلامی معمول بود و مسعودی و اصطخری در وصف سیستان از آن سخن گفته‌اند.[۷۸] در قرطبه و مراکش صنعت چرم‌سازی چنان ترقی کرد که لفظ قرطبی (Cordovan = Cordonnier) برای کفشگر و تعبیر اجناس مراکشی (Maroquineries) و مراکش (Mrocco) بترتیب جهت سراجی و تیماج در بعضی السنه اروپائی هنوز یادگاربست‌ازین صناعت. مخصوصاً تأثیر مساعی کیمیاگران اسلامی هم درتوسعه وتکمیل علم شیمی‌قابل ملاحظه‌است. کیمیاگران اسلامی درصنعت خویش و فنون مربوط بدان کارهای بالنسبه مهم انجام دادند. البته نه‌آن اکسیری را که گمان می‌کردند جوهر عمرو جوانی است کشف کردند نه‌حجرالفلاسفه را که به‌پندار آنها از مس طلا می‌ساخت کشف شدنی یافتند. پیشرو کیمیاگران اسلام جابربن‌حیان بود — که اروپا وی را

به‌نام Geber می‌شناخت و بعدها عنوان پدر شیمی هم به او داد. جابر ظاهراً یک شیعهٔ کوفی بوده است از قبیله ازد. پدرش حیان هم در کوفه عطار یا صیدلانی بود وگویند در عهد اموی به‌عنوان تشیع اعدام شد. خود جابر —هر چند به‌عنوان باطنی و قرمطی نیز شهرت یافته— بهرحال یکچند احتمالا با امام جعفر صادق(ع) مربوط بوده وگویند از آن حضرت نیز استفاده کرده است. در اصل تاریخی و حقیقی بودن وجود او هم بعضی شک کرده‌اند و منشأ شک هم بیشتر کتابهای متناقض و عجیبی است که در واقع بعدها به‌جابر منسوب شده است و از او نیست. بهرحال شک در وجود جابر اساس معقولی ندارد و کتب غیر موثق و مجهول که به‌جابر منسوبست بسیار زیاد است و ممکن نیست جمیع آنها تألیف یک نفر باشد. در این آثار که بررسی صحت و سقم انتسابشان به جابر هنوز محتاج کارهای آینده است بهرحال نشانه‌یی هست از کوشش منظم علمی برای فواید عملی. جابر، تا جایی که از کتب موثق منسوب به‌او می‌توان دریافت کیمیا را به‌عنوان یک علم تجربی تلقی کرد مبتنی براساس یک‌نظریهٔ فلسفی از نوع طبیعیات مشائی که شاید از تأثیر محیط حرانی هم‌خالی نبود[۷۹] درهر صورت، جابر پدر کیمیای قرون‌وسطی و شیمی امروز جهان است و هر چند قسمتی ازکتابهای منسوب بدو مشکوک است نسبت ترکیب و تحصیل مواد بسیاری که بدو داده‌اند صحیح است. درین کتاب‌ها جابر غیر از دستور تهیهٔ بعضی مواد و ترکیبات شیمیائی، درباب روشهای مربوط به‌مطالعات شیمی، نظریات قابل ملاحظه داردچنانکه دربارهٔ پیدایش فلزات نیز به‌وسیلهٔ وی نظریه‌یی بیان شده است، موسوم به‌نظریهٔ کبریت و زیبق. بموجب این نظریه اختلاف فلزات ششگانه به‌نسبت تفاوت مقدارگوگرد و جیوه آنهاست، بدینگونه درباب پیدایش فلزات نظریه وی یک نوع تئوری زمین‌شناسی است. همچنین وی در بعضی اعمال شیمیایی مانند تصعید، تبخیر،

ذوب کردن، و متبلور کردن مواد راههای درست نشان داده است. همچنین مسألهٔ احتراق (=اکسیداسیون) و مسألهٔ احیاء کردن (= ردوکسیون) را در اعمال شیمیائی وی بود که به‌بیان علمی در آورد. رازی — که وارث تعلیم وی محسوب می‌شد— نیز در کیمیا، تحقیقات سهم انجام داد و همچنین در اعمال شیمیائی. چنانکه کشف و ترکیب زیت‌الزاج (=اسیدسولفوریک) و الکل را به‌وی منسوب داشته‌اند که در مورددوم گویا اکنون جای تردید هست. بهرحال مسلمین در ضمن اعمال شیمیائی خویش بعضی مواد تازه که بریونانیها مجهول بود بدست آوردند مثل جوهرگوگرد، الکل، تیزاب سلطانی، و جزآنها؛ بعلاوه در بعضی موارد اشتباهات یونانیها راهم در شیمی اصلاح کردند.

آشنائی با شوره وگوگرد و نفت وقیر تدریجاً نزد آنها منجر به استفاده ازین مواد قابل احتراق شد برای صناعات جنگی. باروت که وجودآن بزرگترین انقلاب را در فنون جنگی پدید آورد دراروپای غربی تا اواخر قرون وسطی ناشناخته بود؛ کشف آن راهم غالباً به‌راجربیکن منسوب می‌دارند اما حق آنست که این مادهٔ شیطانی در واقع نخست متأسفانه بوسیلهٔ مسلمین به‌دست اروپاییها رسید. اگرچه نه باروت را مسلمین اختراع کردند نه‌قطب‌نما را لیکن این هر دو را اروپا ازمسلمین اخذ کرد و همینها به‌اضافهٔ کاغذ و چاپ — که نیز از مواریث چینی بود— توانستند عصر جدید را در صنعت و فرهنگ اروپا بگشایند.

مسلمین در استخراج معادن، در ساختن رنگ، در آب دادن فولاد، در تهیهٔ چرم و کاغذ و در ساختن اسلحه طی قرنهای دراز تفوق خود را بر دنیای غرب حفظ کردند. در علم حیل و جراثقال نیز حاصل کار آنها جالب بود. استعمال‌آنچه در صنعت ساعت، رقاص می‌خوانند ظاهراً از اختراع مسلمین است. هر چند آن ساعت که خلیفه هارون‌الرشید جهت شارلمانی امپراطور فرانک هدیه فرستاد نوعی ساعت آبی بود اما

شرحی که ابن‌جبیراندلسی درباب ساعت بالای مدخل جامع دمشق بیان می‌کند حاکی است از تکامل نسبی مسلمین در ساختن ساعتهای لنگردار. عباس‌بن‌فرناس قرطبی در قرن نهم میلادی یک‌نوع ساعت ساخت که تعبیه‌یی پیچیده داشت. بعلاوه، یک دستگاه پرواز اختراع کرد که قرنها قبل از شروع تجربهٔ اروپائیها قسمتی ازین رؤیای قدیم انسان راتحقق‌می‌داد.[۸۰] قسمتی از پیشرفتهای مسلمین در علوم مربوط به مکانیک نیز —مثل صنایع ناشی از توسعه علم شیمی— مصارف نظامی یافت و متأسفانه هنوز هم که عصر اتم خوانده می‌شود این تیغ‌بران علم رااز دست زنگی مست نمی‌توان بازگرفت.

۱۴

آنچه این فعالیت علمی و صنعتی را به‌ثمر می‌رسانید و در جهان از شرق به‌غرب می‌برد وجود انواع راهها (= مسالک) بود — در بحروبر و همچنین جنب‌وجوش بازرگانان و سیاحان و حاجیان. رویهمرفته آثار و تحقیقات مسلمین در جغرافیا از جهات مختلف اهمیت دارد. غیر ازوصف طرق، وبیان احوال و عوارض طبیعی، مسلمین علاقه خاصی هم به‌جغرافیای انسانی نشان داده‌اند. سرگذشتهای افسانه‌آمیز ملاحان که گاه‌بوسیلهٔ آنها نقل می‌شود، آکنده است از اطلاعات مفید راجع به‌وصف منازل و راهها و بنادر و آداب و رسوم. سیاحتنامه‌ها با وجود علاقه‌یی که به وصف غرایب داشته‌اند غالباً روح تحقیق و تجسس مسلمین رانشان می‌دهند. آثار جغرافیائی مسلمین در واقع بسیار غنی، متنوع، آموزنده، و جالب است و اگر با ذوق نقادی از آنها استفاده شود آنها را می‌توان مشحون از اطلاعات واسناد بسیارسودمند یافت. به‌هر حال در جغرافیا، هم وسعت عرصهٔ تحقیقات مسلمین خیلی بیش از یونانیها بود و هم‌شور و توفیق آنها و از حیث وسعت قلمرو و دقت مواد حاصله هم، علم جغرافیا در نزد مسلمین بمراتب از آنچه نزد یونانیها بود پیشتررفت[۸۱]

در بعضی ازین تحقیقات، خاصه در قرون نخستین اسلامی، به‌نظر می‌آید مسلمین از اطلاعات ناشی از منابع برید و نظام ساسانیان هم استفاده کرده باشند. طرز تقسیم دنیای مسکون به‌هفت‌کشور، وجود بعضی الفاظ یا اصطلاحات فارسی‌الاصل در جغرافیای اسلامی، و اظهار علاقهٔ بعضی از متصدیان برید به‌مسائل راجع به‌جغرافیا و مسالک ارتباط اینگونه معلومات جغرافیائی را با زمینهٔ اطلاعات و سابقهٔ اسناد ادارات برید عراق در آن اعصار تأیید می‌کند.[۸۲]

بعضی جغرافیانویسان اسلامی علاقهٔ خاصی به‌مشاهده و تجربهٔ شخصی نشان می‌دادند. ازین‌رو غالب اطلاعات آنها از تجربه و مشاهده ناشی می‌شد نه از نقل مندرجات کتب دیگر. یعقوبی در کتاب البلدان خویش تأکید می‌کند که خود مسافرت بسیار کرده‌است. اطلاعات خویش را نیز از ساکنان نواحی بحث اخذ کرده است وصحت آنها را به‌تصدیق مردمان راستگوی هم رسانیده است. از ابوالحسن مسعودی که یک جهانگرد با تجربه و در عین حال یک جغرافیادان دقیق و مورخ است متاسفانه کتاب القضایا و التجارب درگزارش اسفارش باقی نمانده است اما ذوق او را در مطالب راجع به‌جغرافیا و دقت و وسعت نظرش را درین مسائل از مروج‌الذهب و هم از کتاب التنبیه و الاشراف او می‌توان دریافت. چنانکه در مقدمهٔ مروج‌الذهب یک‌جا بمناسبت، قول جاحظ را در باب منشأ رود مهران سند نقل می‌کند و عقیده اوراکه پنداشته است این رود همان نیل مصرست با همان آبها و همان تمساحها رد می‌کند و بالحنی آکنده از پرخاش می‌گوید کتاب الامصار جاحظ در نهایت سستی است از آنکه مرد نه‌دریاها را پیموده است نه‌تن به مسافرتهای زمینی داده است، مثل آنکس که در شب تاریک هیزم جمع می‌کند مطالب خود را ازکتب وراقان جمع کرده است.[۸۳] این اتکاء به‌تجربهٔ شخصی و میل به‌مسافرت و تحقیق که مسعودی ظاهراً

آن را اساس معلومات درست جغرافیائی می‌داند سبب شد که مسلمین در زمینهٔ جغرافیا معلومات نسبةً دقیق کسب کنند خاصه که، هم فعالیت بازرگانی ازین معلومات استفاده حاصل می‌کرد هم درمعرفت مسالک و طرق، جهت مقاصد مربوطبه برید ونظام عباسی سودمند بودو هم درحج و زیارات ازین اطلاعات استفاده می‌شد. اگر ازمؤلفان کتب مشهورجغرافیای اسلامی بعضی همچون ابن‌خرداذبه و یعقوبی عراق را بعنوان مرکز ربع مسکون تلقی کرده‌اند و بعضی مثل ابن‌الفقیه و ابن‌رسته به‌مکه و مدینه به‌این چشم نگریسته‌اند تفاوتشان در دیدگاه است یا در مآخذ اطلاعات. ظاهراً آنها که عراق و سواد راقلب ممالک عالم می‌دیده‌اند کتاب‌خویش‌را —احتمالا ازمآخذ ایرانی و به‌هرحال— برای استفادهٔ برید واهل تجارت می‌نوشته‌اند ودیگران که مکه و مدینه را به عنوان مرکز می‌گرفته‌اند کتابشان تاحدی جوابگوی حجاج وزوار و یا برای رفع مشکلات مربوط به‌کیفیت فتح بلاد و مسایل راجع به‌خراج آنها بود.

با اینهمه، آنچه موجب جمع آوری اینهمه اطلاعات مختلف در زمینهٔ مسائل جغرافیائی می‌شد —برخلاف تردیدی که بعضی محققان درین‌باب اظهار کرده‌اند[۸۴]— بی‌شک تا حدی نیز حس کنجکاوی مسلمین بوده است‌و علاقه‌شان به‌تحقیق‌در احوال بلاد و اقوام مختلف. در واقع جغرافیای انسانی از مسایلی است که مسلمین به آن علاقهٔ خاص نشان می‌داده‌اندو آثار مسعودی و بیرونی مخصوصاً گواه‌این دعویست. رویهمرفته توصیفاتی که جغرافیانویسان مسلمان از بلاد و نواحی قلمرو خلافت کرده‌اند نه فقط جزئیات دقیقی از آنچه به‌معرفت ارض و اقلیم آن بلاد مربوط است دارد بلکه درباب آداب معیشت اقوام مختلف، انواع حرفه‌ها و صنایع،عقاید والسنهٔ آنها نیز اطلاعات سودمند در آنها هست. بعلاوه، اطلاعات جغرافیائی مسلمین تنها بـه‌حدود قلمرو خلافت محدود نمی‌شد. نه‌فقط از طریق راه‌های بحری چین و هند را تا کره— وحتی ژاپن —

می‌شناختند بلکه از راه‌زمین هم تا تبت و آسیای مرکزی و حتی چین نیز معرفت خود را بسط داده بودند. در واقع، پنج قرن قبل از مارکوپولو، یک سیاح مسلمان —سلیمان تاجر— از چین دیدن کرد و وصف مشهودات او در روایت ابوزید سیرافی باقی است. این گزارش اگر چه چندان فواید جغرافیائی ندارد لیکن حاکی است از حس کنجکاوی مسلمین و از روابط بازرگانی آنان با چین—حتی قبل از قرن سوم هجری. ازگزارش سلیمان بر می‌آید که چینیها در آن زمانها اثر انگشت را به‌جای امضاء تلقی می‌کرده‌اند[۸۵] و این نکته نشان می‌دهد که چین خیلی بیش از آنچه در بادی‌امر به‌نظر می‌آید می‌بایست در تمدن عالم تأثیر داشته باشد. جاحظ و ثعالبی از تفوق چینیها در صناعات و از اعتقادات مبالغه‌آمیزی که در باب خویش دارند یاد کرده‌اند و به‌نظر می‌آید که بهرحال در شناخت سرزمین و مردم چین نیز مسلمین —مثل بعضی موارد دیگر— از اطلاعات قدیم ایرانیان باستانی استفاده کرده باشند[۸۶]؛ همچنین درباب آسیای مرکزی و اقوام آن حدود، مسلمین اطلاعات دقیقی بدست آوردند که آنچه یونانیها در آن ابواب می‌دانستند با آن قابل قیاس نبود. کتابی که بیرونی درباب هند نوشته است —تحقیق ماللهند— در واقع نه‌جغرافیاست نه تاریخ، گنجینه‌ایست از تمام معلومات راجع به‌سرزمین هند آن هم بر اساس تحقیقات درست علمی، و این کتاب یک‌نمونه و یک شاهکار از تحقیق بی‌شائبهٔ مسلمین است در زمینهٔ مسائل راجع به‌جغرافیای انسانی و فولکلور. یک شاهد دیگر براین کنجکاوی علمی و بی‌شائبهٔ مسلمین جستجویی است که درباب تعیین محل غاراصحاب کهف و سد یأجوج کرده‌اند. واثق خلیفه، بنابر مشهور، محمدبن موسی الخوارزمی منجم و ریاضیدان معروف را در رأس یک هیئت برای تحقیق درباب محل و کیفیت اجساد اصحاب کهف به‌روم فرستاد و او در تپه‌یی نزدیک شهر افسوس، کهف و اجساد اصحاب

آن را مشاهده کرد و در مراجعت گزارش کار را بخلیفه داد. داستان این مأموریت علمی در کتاب ابن‌خرداذبه نقل شده است و صحت این مأموریت را مورخین اروپائی هم تصدیق کرده‌اند[۸۷] مسافرت سلام ترجمان هم که برای تعیین سد یأجوج کرد به‌امر همین خلیفه بود. بموجب قرآن (۹۷/۸—۹۵) گشوده شدن راه یأجوج و مأجوج نشانه‌یی است از اقتراب وعد حق. اما یأجوج و مأجوج چه کسانی بوده‌اند محل بحث بوده است وگفتگو. برحسب تحقیقات امروز یأجوج ومأجوج نام عربی دو قبیله‌بوده است از حدود ارمنستان و قفقازکه از مساکن خویش غالباً سرزمین سوریه و فلسطین را تهدید می‌کرده‌اند[۸۸] سدی هم که ذوالقرنین در مقابل آنهاساخت می‌بایست مربوط به‌همین حدود باشد و حاکی از وجود تهدید در قرب مساکن اقوام عرب و یهود. بهمین سبب بود که سلام ترجمان هم برای بررسی محل سد به‌ارمنیه و قفقاز و خزر می‌رود، نه به چین که بعدها در تصور عامه دیوار آن با سد یأجوج اشتباه شده است. درهر حال، باوجود آنکه سعی مقاسی برای آنکه تمام دریاهای عالم را منحصر به‌دو بحر قلمداد کند —بحرالروم و بحرالصین— با معارضهٔ شدید علماء مواجه شد،[۸۹] سعی در فهم آنچه در قرآن راجع به‌مسائل مربوط به‌جغرافیا و احوال بلاد وبحار وجبال هست نیز همواره یک محرك بی‌شائبه بوده است برای اشتغال مسلمین به‌جغرافیا.

جستجوی عجایب بلاد که طبعاً جالب وگاه خیال‌انگیزست در نزد مسلمین نیز مثل یونانیها و حتی اروپائیان کتب سفرنامه وگاهی کتب جغرافیائی مبتنی برآنگونه سفرنامه‌ها را احیاناً مشحون از اغراقهای گزاف‌آمیز و قصه‌های باورنکردنی کرد. خاصه قصه‌هایی که بحرپیمایان درباب چین و هند و بلاد دوردست نقل می‌کردند با شوق وعلاقهٔ عام مواجه می‌شد. معهذا، اخبار درست و دقیق که درکتب جغرافیا و

گزارش سیاحان نقل می‌شد قلمرو اطلاعات جغرافیائی مسلمین را بنحو حیرت‌انگیزی از اطلاعات قدماء یونان وسیعتر کرد. در قصه مغرورین —چندتن ملاح جسور از اعراب مغرب— که گویند در جستجوی بحر ظلمات طی چندین ماه در دریاها به‌سیر و سیاحت پرداختند می‌توان همان شور و شوق اکتشاف را یافت که قرنها بعد از آنها، حتی قرنها بعد از ادریسی که تفصیل این قصه را در نزهةالمشتاق خویش آورده است، امثال کریستوف کلمب و امریکو وسپوس و ماژلان و دیگران را به‌سیر بحرها واداشت. آیا مسلمین در جنوب اقیانوس اطلس، چنانکه از این گزارش ادریسی بر می‌آید، واقعاً به‌نوعی مردم سرخ پوست برخورده‌اند؟ اگر برخورده باشند باز روایت ادریسی شکل قصه دارد و مبالغه. در هر حال، روایت حاکی است از کنجکاوی سیاحان وجسارت ملاحان مسلمین واکتشافات ماجراجویانه‌شان در بحر و در بر.

قدیمترین اطلاعات جغرافیائی در باب روسیه‌گزارش ابن‌فضلان است که از جانب المقتدر خلیفهٔ‌عباسی به‌دربار شاه بلغار رفته است و گزارش او در معجم‌البلدان یاقوت نقل شده است. المهلبی در سال ۳۷۵ هجری در کتابی که برای خلیفه‌العزیزبالله فاطمی نگاشت توصیف دقیقی از بلاد سودان نوشت که تا آن وقت بیسابقه بود. در حدود سنهٔ ۴۰۰ هجری یک بحرپیمای مسلمان با سفینه‌یی‌هندی حتی سواحل افریقای جنوبی را دید[۹۰] از طریق بحر سند قسمتی از سواحل چین تا کره مورد سیاحت بحرپیمایان مسلمان شد و قرنها قبل از اروپائیها، مسلمین ژاپن را شناختند. نام این سرزمین مجهول را محمود کاشغری جبرکه (Djabarka) یاد می‌کند و رشیدالدین فضل‌الله چیمنگو (Tchimengou) که ظاهراً هر دو مصحف چیزی‌شبیه (Tchibengou) است و این همان نام است که مارکوپولو‌زیپنگو (Zipengu) یاد می‌کند و نزدیکست به شکل تلفظ امروز فرانسوی و انگلیسی آن. بعضی جغرافیانویسان اسلام،

ظاهراً از روی فرضیات یا اطلاعات هندوان، قرنها پیش‌از کشف قارهٔ امریکا برخوردند به‌اینکه درآنسوی نیمکرهٔ مسکون هم باید خشکی باشد و همین فرضیه بود که وقتی به کریستف کلمب رسید وی را به کشف قارهٔ جدید رهنمون شد. بدرستی دانسته نیست که ازین گنجینهٔ تحقیقات جغرافیائی مسلمین، اروپائیها —قبل از شروع اکتشافات جغرافیائی خویش— تا چه‌حد خبر داشته‌اند اما لااقل کتاب ادریسی عالم مسلمان اندلسی— که مجموعه‌یی از جغرافیا و نقشهٔ‌عالم را از روی کتب سابقین برای راجر دوم پادشاه نرمان جزیرهٔ سیسیل تصنیف کرد و آن را نزهة‌المشتاق یا رجریه نام نهاد نمی‌بایست برای اروپائیها مجهول مانده باشد.[۹۱] و با آنکه تلخیصی از آن فقط در سال ۱۶۱۹ در روم منتشرشده است گمان می‌رود، مندرجات کتاب برای علماء مسیحی قرن دوازدهم —از سیسیل و ایتالیا و سایر بلاد مجاور— تا حدی معروف‌و احیاناً مورد استفاده‌واقع‌شده باشد. چنانکه تقویم البلدان ابوالفدا هم حتی در نیمهٔ اول قرن هفدهم میلادی هنوز مورد استفاده اروپائیها بود. به‌عقیدهٔ پاره‌یی از اهل تحقیق، اروپا در تمام قرون وسطی اثری که آن را بتوان با کتاب ابوالفدا مقایسه کرد بوجود نیاورد[۹۲] نزهة‌المشتاق ادریسی هم که قبل از آن تألیف یافت در اروپا تأثیر قابل توجه داشت. نقشه‌های ادریسی درین کتاب نمونهٔ کمال‌نقشه‌برداری بود در دوره‌یی که هنوز اروپاقرون وسطای خویش را می‌گذرانید و ازین عوالم بی‌نصیب بود. اگر اندکی بعد ازین دوره،آن شور و شوق عهداصطخری و مقدسی در مسلمین برای تحقیقات جغرافیائی باقی نماند هنوز سیاحت‌نامه‌هائی مثل کتاب ابن‌جبیر و ابن‌بطوطه بوجود می‌آمد. بعلاوه، یک توفیق بزرگ مسلمین تألیف دائرة‌المعارف بزرگ جغرافیائی یاقوت است به‌نام معجم‌البلدان که در جغرافیا و احوال بلاد و اقوام عالم همان مقامی را دارد که شاید فقط برای تاریخ ابن‌اثیر و کتاب حاوی رازی باید قائل

شد. این مایه آشنایی با ممالک و مسالک بی‌شک ارتباط مستقیم داشت با فعالیت بازرگانی مسلمین. در طی چندین قرن قبل از جنگهای صلیبی بحر متوسط —مدیترانه— تقریباً در انحصار بحرپیمایان مسلمان بود. چنانکه بحراحمر، دریای هند و خلیج فارس نیز در آن مدت شاهد جنب و جوش بازرگانان اسلام بشمار می‌آمد همانطورکه راه‌های کاروانی نیز مسیراستعه و تجارت آنها بود. محصولات کشاورزی و صنعتی مسلمین در شرق‌و غرب عرضه‌می‌شدو حاصل آن پیشرفت صنعت و زراعت بوددر شرق وغرب. بعضی مرکبات‌ومیوه‌ها را مسلمین از طریق شام و فلسطین به‌اسپانیا منتقل کردند، همچنین زراعت نیشکر راکه مسلمین از هند آموخته بودند صلیبیها از مسلمین اخذکردند. اول کسی که در اروپا پنبه‌کشت‌بنابر مشهور، مسلمین بودند. بعلاوه، منسوجات مسلمین در بازارهای اروپا خریدار بسیار داشت، الفاظ موصلی (Muslin) دمشقی (Damask) عتابی (Tapis) که در زبانهای اروپائی هست یادگاریست ازیـن جنب وجوش بازرگانی مسلمین، چنانکه کلمات Tariff (تعرفه)، Bazar (بازار)، Magazin (مخزن)، Douane (دیوان) Checque (چک، الصک) Caravan (کاروان)، هنوز از آن دوران‌فعالیت بازرگانی مسلمین حکایت دارد. تجارتـی چنین پـر جنب وجوش مقتضی معـرفت درست مسالک بود، و آشنائی با اقوام و نژادهایی چنین گونه‌گون شناخت‌جغرافیا وتاریخ آنها را اقتضا می‌کرد.

۱۵

در تاریخنویسی اولین سرمشقی که مسلمین پیدا کردند عبارت بود از خداینامه‌ها —کتب پهلوی، که اساس حماسه ملی ایران بشمار می‌آمد. در جاهلیت، آنچه از نوع تاریخ نزد اعراب رواج داشت انساب قبایل و «ایام» و حروب بود که باشعر و قصه آمیخته بود. ورای آنها آنچه از اخبار راجع به‌انبیاء یهود، یا شاهان بابل و مصر و شام به گوششان می‌خورد نزد آنها به عنوان اساطیر تلقی می‌شد— اساطیر۔الاولین. با اینهمه، نسبت به‌اخبار، خاصه آنچه مربوط بود به‌احوال سواران، دلاوران، شاعران، و خطیبان غالباً اظهار علاقه می‌کردند و نقل اینگونه اخبار —که رنگ قصه و شعر داشت— نزد آنها شورانگیز بود و جالب. ازین‌رو در مجالس خلفاء و امراء اموی معرکهٔ اسمار و اخبارگرم بود و حتی معاویه، چنانکه مسعودی نقل می‌کند، قسمتی از اوقات فراغت را اختصاص به‌شنیدن ایام عرب و اخبار عجم داده بود که گاه نیز از روی کتب —ظاهراً از متن غیر عربی— برایش می‌خوانده‌اند یا ترجمه می‌کرده‌اند. نیز منصور عباسی و هارون‌الرشید به‌اخبار و اسمار علاقه نشان می‌داده‌اند. همین علاقه —بعلاوه شوق مسلمین به

دانستن اخبار راجع به‌سیرت پیغمبر– سبب شد که به‌تألیف در سیر و مغازی اقدام کنند. این مغازی و سیر نیز نخست به‌همان شیوهٔ نقل احادیث تدوین شد نهایت آنکه برسم نقل اسمار و اخبار عرب در آنها به‌اشعار و قصص نیز استشهاد شد. چنانکه وقتی ابن هشام خواست سیرهٔ ابن‌اسحق را تهذیب و تلخیص کند کار عمده‌اش عبارت بود از حذف اشعار و ابیات زائد و احیاناً مجعول که در آن وارد شده بود. تحقیق درباب مغازی و فتوح هم، از جهت احکام راجع به‌فتح و خراج و عهود وذمه و مسائل مربوط بدانها اهمیت داشت و از همین رو مورد توجه مسلمین واقع گشت. چنانکه بررسی در سنت و حدیث نیز معرفت احوال صحابه را اقتضا می‌کرد و طبقات الصحابه –مثل کتاب ابن‌سعد– نیز در واقع تواریخ اسلامی بودند دربارهٔ پیغمبر و اصحاب. حل وفهم اشاراتی هم که در قرآن –یا حدیث– به‌اخبار و حوادث امم و اقوام گذشته –خاصه یهود و نصارا و عرب‌بائده– می‌شد نیز یک محرك دیگر بود جهت توجه مسلمین به‌تاریخ. منبع اینگونه اطلاعات هم‌البته کتب سریانیها بود –وگاه کتب ایرانیها.

بعلاوه، حس کنجکاوی مسلمین و تماس دائم آنها با اقوام وامم مختلف ممالك فتح شده آنها رانه‌فقط به‌آشنایی با اخبارگذشتهٔ یونان، ایران، و روم علاقه‌مند می‌داشت بلکه نیز بجستجوی اخبار راجع به هند، ترك وحتی چین و افریقا می‌کشانید. توسعهٔ قلمرو اسلام مسلمین را به همهٔ این ممالك و اقوام مرتبط و علاقه‌مند می‌کرد. در آن زمانها تواریخ قدیم یونان –از قبیل هردوت و توسیدید– که دیگر دولتهای مورد بحث آنها محو شده بود و دولتهای دیگر به‌جای آنها آمده بود، برای مسلمین چندان جالب توجه نمی‌توانست باشد. بعلاوه، علاقه‌یی که عباسیان و برامکه وآل‌سهل به‌طرز حکومت و ادارهٔ عهد ساسانیان نشان می‌دادند همراه با نظر رقابت یا عنادی که با بیزانس –وارث

یونان و روم قدیم— ابراز می‌کردند سبب می‌شد که مورخین در شیوهٔ تاریخنویسی هم به‌مآخذ ایرانی بیشتر رجوع کنند و به‌سبک و سنت نویسندگان خداینامه‌ها. همین نکته سبب شد که تواریخ مسلمین، بر خلاف تواریخ یونان و روم‌قدیم، بیشتر مبتنی شود برنقل جزئیات قصه‌ها و عدم توجه کافی به‌تبیین اسباب و علل حوادث. این تمایل به نقل جزئیات و اشتغال به‌حماسه و قصه، کتب فتوح —یا مآخذ آنها را— رنگ خاصی از تعصبات داده است چنانکه در روایات ابومخنف و سیف‌بن‌عمرو و عوانة‌بن‌عبدالحکم و ابوعامربن شراحیل بسیاری از اختلافات ناشی است از رنگ تعصبات قومی، حزبی، و مذهبی آنها و این است که در استفاده از کتب فتوح و مغازی قدیم مورخ را به‌احتیاط تمام واسی‌دارد و قسمتی از تاریخ خلفاء ظاهراً بسبب همین رنگ تعصبات که در منشأ روایات آنها هست امروز هنوز بشکلی است که از لحاظ مورخ قابل اعتماد کلی نیست.

تألیف تواریخ عمومی، که قدیمترین نمونهٔ موجود آن تاریخ — الیعقوبی است از ابن واضح —یک مورخ شیعه— بی‌شک یک شاهکار بزرگ مسلمین است در تاریخنویسی. کتاب عظیم‌طبری که شکل و وقایعنامه دارد یک‌دائرة‌المعارف تاریخی است، آگنده از معلومات و اطلاعات سودمند و گوناگون. مروج‌الذهب مسعودی و التنبیه والاشراف او نیز تاریخ عمومی بشمارند و این کتابها بعدها بوسیلهٔ مسکویه‌وابن‌اثیر وابن‌الجوزی و ابوالفدا و ابن‌خلدون و ذهبی و ابن‌تغری بردی تذییل و تکمیل شدند ومآخذ اصلی شدند برای تاریخ امم‌و اقوامی اسلامی چنانکه طبقات و وفیات و تراجم نیز در آثارکسانی امثال سمعانی، ابن‌خلکان، کتبی، صفدی، قفطی، ابن‌ابی‌اصیبعه و دیگران مورد توجه‌گشت و اینهمه گنجینهٔ ارزنده‌یی‌شد برای تحقیق در تاریخ و تمدن اسلامی.

بهر حال، مسلمین در تاریخ کتابهای بسیار زیادی بوجود

آوردند، و هیچ‌قومی قبل از شروع عصر جدید درین رشته به‌پایهٔ مسلمین نرسیده بود.[۹۳] شایدبرین میراث عظیم مسلمین نیز عیوبی وارد باشد و از آنجمله است آمیختن وقایع با قصه‌ها، ذکرروایات متناقض، نقل روایات غیر معقول یا مبالغه‌آمیز، اظهار تملق نسبت به‌ارباب قدرت ویا سکوت از بیان معایب ومفاسد آنها. اما دربارهٔ بعضی ازین ایرادها باید توجه به‌مقتضیات عصر داشت و روزگار مورخین گذشته را بااحوال مورخین ممالک آزاد امروز قیاس نباید کرد همچنین طرز فکر قدما را نباید با نوع تفکر مردم امروز سنجید چنانکه انتظار خوانندهٔ قدیم ازکتاب تاریخ و نحوهٔ بدست آوردن مآخذ اخبار هم با آنچه امروز هست تفاوت دارد و توجه به این نکات شاید سبب شود که محقق امروز در نقد مورخین گذشته اسلامی به‌مبالغه و افراط نگراید.[۹۴] معهذا، کار مورخین اسلام در مقایسه باکار قدماء یونان و روم —شاید با چند استثنا— و مخصوصاً در مقایسه باکار مورخین اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از آن شایستهٔ تحسین و اعجاب است.

در تاریخنویسی مسلمین، یک خاصیت بارز عبارتست از علاقه‌یی که قوم به‌احوال امم مختلف دیگرداشته‌اند. نه‌فقط دربارهٔ بابل، مصر، ایران، یهود، یونان، و روم اطلاعات امثال مسعودی، یعقوبی، دینوری و طبری مبتنی بر مآخذ قابل اعتمادست بلکه درباب اقوام هند، سودان، ترک، چین، و فرنگ هم در آثار بیرونی، مسعودی، یعقوبی، ابن‌اثیر و رشیدالدین فضل‌الله معلومات دقیق هست و حاکی از دقت وکنجکاوی. بررغم ایرادهایی که بر بعضی ازین مورخین، لااقل در پاره‌یی مواضع محدود، وارد به‌نظر می‌آید مورخین بزرگ اسلام غالباً درکار خویش بحدامکان دقت و حتی وسواس داشته‌اند.

تقید بعضی از آنها —مثل طبری— درنقل و ذکر اسانیدالبته تضمین عمده‌یی بوده است در صحت نسبی مطالب و روایات. این شیوه

که در واقع از اهل حدیث اخذ و تقلید شده است تاریخ را نزد طبری سلسله‌یی از روایات کرد که مورخ، هر روایت را از یک راوی نقل می‌کند و او نیز از یک یا چندراوی دیگر تا برسد به کسی که شاهد واقعه بوده است یا آنکه واقعه در ایام وی رخ داده. این ذکر اسانید که بمنزلهٔ ذکر مآخذست در تاریخ امروز می‌بایست مورخ را از وقوع در خطا یا لااقل از وقوع در مسؤولیت، برکنار دارد. اما عیب عمده‌اش آنست که بسبب اختلاطات —واحیاناً تناقضات که در روایات آنهاممکن است روی داده باشد— ایجاد یک سلسلهٔ منظم از حوادث و بررسی علت و معلول را در سلسلهٔ حوادث دشوار می‌کند و مورخ را از قضاوت در اسباب و نتایج باز می‌دارد. شک نیست که این یک عیب عمده است که در تواریخ اسلامی هست اما در تواریخ سایر اقوام قدیم هم بدون آنکه کارشان مبتنی برذکر اسانید باشد نظیر این ایراد وارد است. در ضبط نام و انساب نیز کار مورخان اسلام دشوار بوده است اما آن را غالباً با دقت تمام انجام داده‌اند. امکان وقوع اشتباه در نام و نسب اشخاص بسا که منتهی شود به‌انتساب حوادث مختلف به‌شخص واحد. ازین رودر معرفت رجال توجه به‌این نکته را مورخین ضروری یافته‌اند قصه جالبی که ابن خلکان دربارهٔ قاضی ابوالفرج المعافی بن زکریا النهروانی ذکر می‌کند در واقع یک هشدار و تنبیه است برای مورخ. وی ازقول این قاضی نقل می‌کند که یک سال حج می‌کردم و در ایام تشریق در منی بودم. شنیدم کسی می‌گوید: ای ابوالفرج. گفتم شاید مرادش منم. بازگفتم دربین مردم بسیارکسان هستند که ابوالفرج کنیه‌شان باشد جوابش ندادم. منادی چون دید کسی جوابش نداد فریاد زد: ای ابوالفرج‌المعافی. خواستم به‌او جواب دهم بازگفتم ممکن هست ابوالفرج دیگری هم باشد که اسم او معافی است ازین‌رو جوابی ندادم تا آنکه بازگشت وندا داد: ای ابوالفرج المعافی بن زکریا النهروانی [illegible]

نماند که مرا ندا می‌دهد چون اسم و کنیه‌ام را ذکر کرد و همچنین پدرم و شهری را که بدان منسوبم نام برد. پس گفتم: اینک من، چه می‌خواهی؟ گفت: شاید تو از نهروان شرق هستی؟ گفتم بلی. گفت، آنکه ما می‌خواهیم از نهروان غرب است[۹۵] این است حکایتی که ابن خلکان نقل می‌کند و هنوز هم می‌تواند برای مورخ آموزنده باشد و عبرت‌انگیز. از اینها گذشته در ضبط سنین هم کار مورخ مقتضی دقت بوده است و تجسس بسیار. همین ابن خلکان در ترجمهٔ حال ابوالوفاء بوزجانی ذکر می‌کند که تاریخ وفاتش را نمی‌دانستم جایش را در ترجمهٔ حال وی سفید گذاشتم بیست سال بعد آنچه را می‌جستم در کتاب ابن اثیر یافتم به‌اینجا الحاق کردم[۹۶] این‌مایه دقت ووسواس البته ضبط مورخ را قابل اعتماد می‌کرد. بعلاوه، مورخ در تهیهٔ مواد و تطبیق و تنظیم آنها نیز غالباً همین اندازه دقت و وسواس داشت. یعقوبی با دقت وعلاقه، اخبار و اطلاعات راجع به‌بلدان مختلف را از اهل محل می‌پرسید و از آنمیان فقط آنچه را اشخاص موثق تصدیق می‌کردند ضبط می‌کرد. بعد هم در مسافرتهای خویش راجع به‌آن مطالب جداگانه تحقیق می‌کرد. مسعودی برای جمع آوری اطلاعات دقیق مسافرتهای طولانی کرد چنانکه در آسیا تا هند و سیلان و در افریقا تا زنگبار رفت. بیرونی درمقدمهٔ الآثارالباقیه چنان دقت و احتیاطی در شیوهٔ تحقیق توصیه می‌کند که گوئی آن مقدمهٔ یک محقق امروزیست و ماللهند او حتی با موازین امروزی نیز شاهکار تحقیق در تاریخ و عقاید محسوبست. ابن‌مسکویه حتی در بیان سیرت و احوال پیغمبر از بیان اموری که قبولش باعقل صرف ممکن نیست و حاجت به‌ایمان و اعتقاد دارد خودداری می‌کند و ابن خلدون در قضاوت راجع به‌مسائل تاریخ نهایت تعقل و احتیاط را توصیه و عمل می‌کند.

یک خاصیت دیگر در آثار غالب مورخین اسلامی، قضاوتهای

صریح وغالباً قاطعی است که درباب اخلاق و روحیات رجال و حکام عصر دارند. مسعودی، ابن خلکان، وبیهقی مخصوصاً توجه خاصی به بیان شمایل و احوال اشخاص مورد بحث نشان می‌دهند. درست است که غالباً این اوصاف عام و حتی مجمل است اما در بعضی موارد چنان دقیق و روشن است که تصویر نزدیک به‌واقع احوال و اخلاق اشخاص مورد بحث را بدرستی و وضوح در ذهن خواننده القاء می‌کند. باآنکه طبع عامه از تاریخ معمولا بیان شکوه و جلال اشخاص غالب را طلب می‌کند و همین نکته‌نیز—غیر از اسباب و موجبات دیگر— مورخ را گهگاه به‌تملق‌سرائی وامی‌دارد در بین مورخین اسلامی کسانی هستند که بدون‌مداهنه و باشجاعت و صراحت از احوال و اعمال سلاطین و حکام قاهرانتقاد کرده‌اند. ابن‌الطقطقی مؤلف کتاب الفخری گهگاه چنان از عباسیان انتقاد می‌کند که در آن اعصار فقط از یک شیعی بی‌پروا چنان بیانی ممکن بود صادر شود. ابن‌عربشاه احوال تیمور را بشدتی انتقاد می‌کند که بوی غرض ازلحن کلامش بر می‌آید. حتی صابی که به‌امر عضدالدوله کتاب التاجی را می‌نوشت این اندازه شهامت داشت که در جواب یک‌دوست —وقتی از او پرسید به‌چه کار اشتغال دارد— با صراحت بیان‌جواب دهد: مشتی‌اباطیل بهم می‌بافم. این مایه صراحت را فقط یک محیط آزاد که در آن تسامح و بی‌تعصبی شیوه‌یی جاریست در چنان روزگارانی ممکن بوده است اجازه دهد.

عدم توجه به‌تبیین دقیق حوادث، واکتفا به‌ذکر جزئیات که بعضی برمورخین اسلامی عیب گرفته‌اند اختصاص به‌آنها ندارد. سعی در تحقیق و شناخت علل و اسباب حوادث تاریخی در اروپا هم سابقهٔ زیاد ندارد و حتی در قرن هفدهم میلادی بوسوئه هم مثل طبری حوادث را فقط براصل مشیت تعبیر می‌کرد. معهذا، در بین مسلمین توجه به اسباب و علل هم بوده است چنانکه ابوعلی مسکویه در تجارب‌الامم به

تبیین حوادث بیشتر اهمیت می‌دهد تا به‌نقل روایت. اما ابن‌خلدون که که‌در عصر خویش تا حدی پیشرو اشپنگلر و توینبی بشمارست ظاهراً اولین مورخی است که در پرتو تعقل و استدلال کوشیدتا حوادث تاریخ را بوسیلهٔ علل طبیعی آنها تبیین کند. بدینگونه، وی در مقدمهٔ خویش نه‌فقط یک دید تازه برای تاریخ بلکه یک «علم تازه» را در زمینهٔ تاریخ بوجود می‌آورد: فلسفهٔ تاریخ.

در هرحال، طریقهٔ ابن‌خلدون در تبیین تاریخ بر آنچه یونانیها —امثال توسیدید— می‌شناختند برتری بارز داشت[۹۷] نه‌فقط بدان سبب که وی حوادث و تجاربی بیش از آنکه توسیدید می‌شناخت در پیش چشم داشت بلکه بیشتر بدان سبب که وی فیلسوفانه‌تر به قضایا و حوادث می‌نگریست. در حقیقت، شیوه‌یی که ابن‌خلدون در تحقیق فلسفهٔ تاریخ و اسباب و علل ظهور تمدن و توحش پیش‌گرفت در اروپا هم تقریباً تا پیدایش ویکو (Vico) نظیر نیافت. شاید مونتسکیو راهم از بعضی جهات بتوان با او مقایسه کرد و اگر هردر، اگوست کنت، وهربرت اسپنسر با آثار و آراء او آشنائی یافته بودند بیشک نتایج تحقیقاتشان رنگ دیگر داشت.

۱۶

اهمیتی که دین در نزد مسلمین داشت وبه‌آن جهت همه‌چیز دیگر در واقع فرع و تابع آن محسوب می‌شد سبب گشت که اهل تحقیق توجه خاص به‌عقاید و مذاهب اقوام مختلف پیدا کنند و این نکته همراه با ارتباط و تماس دائم و روزانه‌یی که مسلمین با پیروان ادیان و شرایع وارد یا موجود در قلمرو اسلام داشتند منتهی شد به‌پیدایش علم ملل و نحل،وعلم کلام. در واقع، با وجود ضعف‌ها و احیاناً تعصب‌جویی‌هایی که در بعضی تألیفات مسلمین —مانند بغدادی، اسفراینی، ابن‌حزم و حتی شهرستانی— هست این آثار راجع به‌ملل و نحل حاکی از حداکثر توفیقی بود که در دنیای تعصب‌آلودهٔ قرون وسطی در اینگونه مطالعات نیل بدان قابل تصور بود. یونانیهای قدیم هم البته نسبت به‌ادیان و عقاید اقوام مختلف وشناخت آنها بی‌علاقه نبودند، هرودوت و استرابو دربارهٔ دین مصر و بابل اطلاعات پراکنده‌یی در طی اسفارو تحقیقات خویش بدست آوردند که مدتها —قبل از کشف خطوط و اسناد قدیم— بااهمیت تلقی می‌شد. در بارهٔ زرتشت و مغان هم در کتب یونانیها معلومات بسیار —اما مبهم و افسانه آمیز— آمده است و بعضی محققان

مثل بنونیست (Benveniste) نیز سعی کرده‌اند که از مجموع آنها تصور درست و روشنی درباب مذاهب ایرانی بدست آورند. با اینهمه، آنچه یونانیها درباب ادیان و مذاهب اقوام گونه‌گون جمع کردند نه‌نظم و ترتیب علمی داشت، نه‌هدف آن تحقیق علمی و نظری بود، از نوع اخبار وگزارشهای جهاندیدگان بود و بیشتر برای جلب حس اعجاب یا تعجب در یونانیان. مطالعهٔ عامی در ادیان و مذاهب اقوام مختلف، در واقع بوسیلهٔ مسلمین بوجود آمد و برای بوجود آمدن آن‌هم تسامح محیط اسلامی اوایل عهد عباسیان و شور وشوق مأمون خلیفه و معتزلهٔ بغداد لازم بود.

در حالی که چندی پیش اسویها جعدبن‌درهم و غیلان دمشقی را در ظاهر به‌اتهام عقاید بدعت‌آمیز و در واقع بسبب اتهامات سیاسی هلاك می‌کردند در اوایل عهد عباسیان مجلس مأمون خلیفه، محل بحث آزاد بود درباب عقاید و مذاهب مختلف. درست است که این تسامح فکری مانع از آن نبود که خلیفه با بعضی عقاید که مخالف اسلام می‌دانست مبارزه کند اما فی‌المثل خشونتی که در محنهٔ احمدبن حنبل نشان داد بعد از بحث و فحص علمی بود. در هر حال، روزهای سه‌شنبه، بنابرمشهور، علماء و محققان از اهل فقه و دیانات و مقالات دربارگاه این‌خلیفه حاضر می‌آمدند در حجره‌یی خاص جمع می‌شدند، طعام می‌خوردند و دست می‌شستند. آنگاه به‌مناظره می‌نشستند و در حضور خلیفه با نهایت آزادی سخن می‌گفتند. چون شب‌فرا می‌رسید دیگر بار طعام می‌خوردند و پراکنده می‌شدند[۹۸] درین مجالس پیروان و پیشوایان ادیان مختلف حاضر می‌شدند چنانکه از غیر مسلمین گهگاه کسانی امثال آذر فرنبغ پیشوای مجوس و یزدانبخت پیشوای مانویه هم در آن راه داشتند. حتی یک ابالیش زندیک هم که از آئین مجوس برگشته بود درین مجالس ممکن بود با موبد بزرگ زرتشتی در حضور

مأمون گفت وشنود کند. مأمون این‌گونه مناظرات راوسیلهٔ عمده می‌شمرد در جستجوی حقیقت و برخلاف امثال هشام اموی، معتقد بود که غلبهٔ بر خصم باید به‌حجت باشد نه به‌قدرت زیرا غلبه‌یی که به‌قدرت حاصل شود بازوال قدرت هم از بین می‌رود اما غلبه‌یی که به‌حجت حاصل آید هیچ چیز نمی‌تواند آن را از میان ببرد[۹۹] این مجالس که‌گاه در طی آنها حتی امام‌علی‌بن‌موسی‌الرضا(ع) با ثنویه یانصارا احتجاج می‌کرد طبیعی‌بود که مباحثات راجع به‌ادیان و مذاهب را مورد توجه مسلمین سازد. درست است که این مناظرات —وعلاقهٔ خلیفه به‌اینگونه مجالس— از عهد متوکل به‌بعد از بین رفت و خلفا و سلاطین دیگر هم جز درموارد نادربدین کار توجه نکردند اما علاقه به‌این‌گونه مسائل در بین علماء باقی ماند و کتب و رسالات در مباحث مربوط به‌این مناظرات تألیف شد وعلم کلام راه واقعی مجادلهٔ به‌احسن راکه عبارت از ایرادادلهٔ مناسب وموافق افهام و عقول مختلف باشد یافت.[۱۰۰]

بسبب مدارا و مسامحه‌یی که مسلمین در معامله بااهل کتاب رعایت می‌نمودند و بسبب ارتباط و مراوده‌یی که در بیشتر امور و شؤون طبعاً بین آنها و اهل کتاب پیش می‌آمد مکرر در مجالس و اسواق فرصتهایی پیش می‌آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره در گیرد و غالباً کار مناظرات شفاهی به‌تألیف کتب و رسالات منجر می‌شد و این امر مستلزم آشنائی طرفین بود به‌کتب وعقاید یکدیگر. مسلمین از خیلی قدیم با کتب توراة و انجیل آشنائی حاصل کردند. احتمال می‌رود یک توراة قدیم عربی وجود داشته است که اشارات قرآن درباب توراة بـه آن مربـوط و بـا آن منطبق بـوده است، و آن بـا تـوراةامروز یهود تفاوت داشته است[۱۰۱] اما بهرحال مسلمین باتوراة معهود یهود آشنائی داشته‌اندچنانکه یک‌جا ابن‌قتیبه درکتاب المعارف[۱۰۲] نقل می‌کند که بعضی احادیث را با مندرجات توراة تطبیق کرده است. همچنین

علی‌بن‌ربن‌طبری در کتاب الدین والدوله مطالبی بنقل از توراة نقل می‌کند که با توراة مطابقت دارد. علتش البته آنست که وی جدید الاسلام بوده‌واز کتب‌موجود یهود اطلاع درست ومستقیم‌داشته‌است؛ سایر مسلمین هم آنچه از توراة نقل کرده‌اند غالباً از ترجمه‌های عربی توراة بوده است و ابن‌الندیم و مسعودی به‌این ترجمه‌های عربی توراة اشاره کرده‌اند. با انجیل نیز مسلمین آشنائی کافی داشته‌اند، حتی در قرن نهم میلادی یک ترجمهٔ عربی —از روی انجیل سریانی— وجود داشته است. از مورخین اسلامی، یعقوبی خلاصه‌یی از مندرجات انجیل‌متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا و انجیل یوحنا بدست می‌دهد و بعضی مطالب آنها را باهم مقایسه می‌کند. مسعودی نیزکه درین‌گونه مسائل دقت وکنجکاوی کم‌مانند داشت اطلاعات زیادی در باب مندرجات اناجیل و اعمال حواریون بدست آورده بود و حتی‌توما —طوماس— را به‌عنوان رسول هندوان نام برد. اطلاعات بیرونی درین باب از مسعودی هم بیشترست و از الآثارالباقیه پیداست که وی‌بااناجیل مختلف وبعضی تفاسیر آنها آشنائی دقیق داشته. حتی از مندرجات اناجیل‌مرقیونیه و بردیصانیه هم‌واقف‌بوده است و آنها را در بعضی اجزاء با اناجیل نصارا مغایر می‌یافته. در ترجمهٔ بلعمی هم مطالبی راجع به‌عیسی و اناجیل هست که در متن طبری نیست. بعلاوه، غزالی وابن‌تیمیه هم اطلاعات دقیق راجع به‌اناجیل داشته‌اند و بهمین جهت تأثیر و نفوذ اخلاقیات اناجیل در قصص و تمثیلات حکماء وصوفیه هم محسوس است ومشهود.

این مایه‌آشنائی با انجیل و توراة مناظرات مسلمین را بایهود و نصارا مبتنی برادله و شواهد دقیق و مستقیم کرد. مسائل مورد بحث غالباً کلی بود و بی‌تغییر. با یهودبحث در امکان نسخ شریعت موسی بود و بانصارا در مفهوم ثالث‌ثلاثه وابن‌الله. ضمناًبا هر دوقوم از تحریف یافتن کتابهایشان بحث بود و از وجود بشارت که در آن

کتابها بود به‌آمدن پیغمبر عرب. یهود و نصارا در دفاع از ادیان خویش هم ظهور یک پیغمبر تازه را از میان اسیین رد می‌کردند هم امکان وقوع تحریف رادرکتابهای خویش. درین مناظرات هردودسته —مسلمین و اهل کتاب— می‌کوشیدند تا ضمن دفاع ازکتب خویش درکتاب آسمانی طرف دیگر تناقضات بیابند و محالات.همچنین هر دو طرف در دفاع از عقاید خویش تا آنجا که ممکن بود منطقی بودند ومعقول. فقط حمله‌هاشان به‌یکدیگرگهگاه بیش از حدزبان‌آوری یک «فصیح» بود و بقول شیخ‌سعدی مبالغه مستعار.[۱۰۳] ابن‌حزم اندلسی‌دانشمندمسلمان که توراة را بدقت خوانده بود آنجا در پیدا کردن تناقضات و محالاتی که —وقتی حمل بر ظاهر عبارت می‌شد— برای یک کتاب تحریف نشدهٔ آسمانی قبولش نـاممکن مـی‌نمود کار خـویش را دشوار نمـی‌یـافت چنانکه درکتاب الفصل پنجاه وهفت اعتراض بـرتوراة وارد آورد. در ردقول یهودکـه نسخ را غیر ممکن—یالااقل غیر واقع— مـی‌دانند حجتها اقامه می‌کردندکـه درجمیع شرایع این امرهست از آنکه در وقتی معین کاری امر محسوب می‌شود چون آن وقت بگذرد همان کار شاید نهی شود.گذشته از اینها شریعت یعقوب غیر از شریعت موسی بود و یعقوب‌فی‌المثل‌لیا و راحیل راکه دو خواهر بودند یکجا تزویج کرد و این در شریعت موسی حرام بود و این خود نشان می‌دهدکه نسخ محال نیست واقع هم هست.[۱۰۴] یعقوب‌القرقیسانی، از علمای یهود کـه درقرن دهم می‌زیسته دربابی‌ازکتاب الانواروالمراقب خـویش، که بـه‌رد مسلمین مـی‌پردازد بـا استشهاد به‌توراة این‌دعـوی مسلمین را که شریعت موسی را بوسیلهٔ اسلام منسوخ می‌دانند رد می‌کند و حتی می‌گویدکه ختم پیغمبران هم بموجب توراة از یهود خواهد بود —نه اقوام دیگر[۱۰۵]— چنانکه‌درباب تحریف توراة می‌گوید در تمام شرق و غرب عالم از یهود و نصارا بدون خلاف توراة دیگری نمی‌شناختند و این

توراة را همان کتاب موسی می‌دانند و اگر این قول یهود و نصارا دروغ باشد پس در عالم دیگر هیچ قولی صحت واعتبار ندارد.[۱۰۶] با نصارا نیز از همین نوع احتجاجات رایج بود. ابوالبقاء جعفری در رسالهٔ تخجیل من حرف الانجیل که خلاصه گونه‌یی از آن بنام الرد علی النصاری در لیدن طبع شده است تناقضات و اختلافات نامعقول بین اناجیل را بتفصیل بر می‌شمرد و آنها را دلیلی می‌گیرد بر وقوع تحریف در اصل آنها.[۱۰۷] بعلاوه، استعمال عنوان ابن‌واب را در مورد مسیح و همچنین عنوان ابن‌الله ورب و امثال آنها را در حق عیسی از باب استعمال مجاز می‌شمرد و از اناجیل برای این دعوی شواهد مختلف نقل می‌کند.[۱۰۸] در همان عصر مأمون خلیفه، عبدالله‌بن اسمعیل هاشمی رساله‌یی به‌عبدالمسیح‌ابن اسحق کندی نوشت و ضمن طعن و ایراد براناجیل او را به‌اسلام دعوت کرد. او هم رساله‌یی در ردقول وی نگاشت و او را دعوت به‌آئین عیسی کرد. علی‌بن ربن طبری مثل بعضی دیگراز احتجاجگران اسلام می‌کوشید تا در توراة بشارت به‌ظهور محمد(ص) را نشان دهد از آنجمله فقره‌یی از کتاب اشعیا (۲۱/۷ — ۵) نقل می‌کند که در آن اشارتها هست به‌آمدن دو سوار که یکی برخر سوارست و آن دیگری برشتر؛ می‌گوید: این یک بشارت است برظهور پیغمبر عرب و آن را هیچ عاقلی نمی‌تواند انکار کند. احتجاجگران نصارا نیز، بیهوده می‌کوشیدند تا الوهیت عیسی را ازقرآن اثبات کنند. درحالیکه قرآن بصراحت آن را مردود شمرده بود.

احتجاجات مسلمین اگر همه جا با موازین جدال به‌احسن منطبق نبود، لااقل غالباً مبتنی بود بر مطالعه اناجیل. اما در اروپا که تاقرن دوازدهم هیچ ترجمه لاتینی از قرآن در دست نبود، احتجاجات اسکولاستیکها مبتنی بود بر مسموعات و حتی اتهامات. در قرن سیزدهم میلادی، بارتلمی ادسائی (Barthélémy d' Edesse) هنوز در ضمن رد یک تن مسلمان نسبت به‌شارع اسلام تهمتهایی بی‌اساس

نامعقول ذکر می‌کرد[۱۰۹] که حاکی‌بود از آفت ناشناخت. این‌ناشناخت، اقوال اسکولاستیکهای قرون وسطی را درباب اسلام مجموعه‌یی کرده است از اتهامات ناروا و جاهلانه. ابن مایه ضعف منطق را حتی توماس داکویناس که خود به خواهش یکی از رؤساء دومینیکن رساله‌یی در ردمسلمین نوشت نیک در می‌یافت. توماس داکویناس که تأثیر افکار او در شکل فلسفهٔ موسوم بـه‌تومیسم (Thsmisme) هنوز در جریانهای فلسفی اروپا محسوس و باقی است در قرون وسطی بزرگترین متألهان نصارا محسوب می‌شد و او را از جهت حکمت حتی از ارسطو هم‌برتر می‌شمردند. دانته‌شاعرایتالیائی‌وی‌را شعله‌حکمت (Fiamma Benedetta) می‌خواند و آیندگـانش او را حکیم فرشته‌خو (Doctor Angelicus) لقب دادند. با اینحال، همین‌نابغه واقعی الهیات، وقتی‌در صدد تألیف کتابی[۱۱۰] برمی‌آید تا بقول خود مسلمانان‌اندلس را ازطریق براهین وادله‌طبیعی وعقلی بـه‌حقانیت دیـانت مسیح و بطلان‌عقایـد مسلمین متوجـه‌کند احساس مـی‌کندکـه جزبا استدلال و قیاس نمی‌توانـد این تعهد را به‌انجام رساند. خودش می‌گوید سبب آنست که یهود رامی‌توان از روی تـوراة مجاب ومتقاعدکـرد، اهـل بـدعت از نصارا را هم می‌تـوان با ادلـه و شواهـد منقول از انجیل بـه‌راه آورد، امـا بـا مسلمین — کـه این حکیم بـزرگ اسکـولاستیک از روی خطـا آنها را در ردیـف کفار و مشرکین بشمار مـی‌آورد— جـز باادلهٔ عقلی کـه پسند طبع سلیم باشد احتجـاج نمی‌تـوان کـرد. امـا ایـن ادله بـاید لامحالـه مبتنی بـاشد بر عقاید واقعی مسلمین که رد آنها منظورست‌نه‌براتهاماتی که اسکولاستیکها برآنها واردکرده‌اند. مع‌ذالک‌سن‌توماس اعتراف می‌کند که چون حقیقت آراء و عقاید اهل اسلام را درست نمی‌دانـد کارش آسان نیست و درین باب می‌گوید کار آباء سابقین کلیسا در رد و نفـی حجت مشرکان از

کاری که من در احتجاج با اهل اسلام دارم بمراتب آسانتر بوده است چراکه آباء سابقین غالباً خود مدتی از عمر خویش را در شرك بسر برده بودند و چون مبادی و مذاهب اهل شرك را می‌دانستند رد و نفی آن مبادی برای آنها دشوار نبود بخلاف من که با اهل اسلام حشری نداشته‌ام و طرق حجج و ادلهٔ آنها را نیز نمی‌دانم. توماس داکوینئاس از روی بعضی منقولات و بطور غیر مستقیم با افکار و عقاید حکماء اسلام —نه متکلمین— آشنائی داشته است. بااینهمه کتاب او —هر چند پیروزی واقعی عقل است— نه مبادی اعتقادی نصارا را توانسته است با ادلهٔ عقلی اثبات کند و نه مبادی و عقاید اهل اسلام را —که آنها را واقعاً نمی‌شناخته است— با براهین قطعی مردود نماید.۱۱۱

با چنین طرز فکری عجب نیست که اسکولاستیک، اسلام را فقط از راه اتهامات مغرضان بشناسد و حقیقت مبادی و عقاید آن را درك نکند. نه آیا اینگونه احساسات نصارا در قرون وسطی اقتضا داشت که مسیحیت، یک روز اروپا را به‌عنوان جهاد صلیبی، به‌خیال تسخیر فلسطین و تمام قلمرو شرق اسلامی بیندازد؟ در دوره‌یی که اروپای غربی و حتی بیزانس نقش اسلام را جز درآئینهٔ شکسته و زنگ‌گرفته تعصبات خویش نمی‌دید مسلمین از روی توراة و انجیل ادله‌یی بر صحت نبوت خاصه اقامه می‌کردند و در عین حال با تسامح و وسعت نظر هوشیارانه اعتراضات منکران را می‌شنیدند. حتی در ادواری که اروپا در تبهای انکیزیسیون می‌سوخت اقوال زنادقه هم در محیط اسلامی بیش وکم انتشار می‌یافت و اینهمه بهیچوجه نه‌در ایمان عامه خلل وارد می‌آورد نه‌موجب ضعف و فتور دولتهای اسلامی می‌شد. اما در قلمرو اسلام احتجاجات تنها بایهود و نصاری نبود. مجوس مخصوصاً در ایران بعد از ساسانیان، نیز درین مناظرات وارد بودند. دربین مسلمین مناظره با ثنویهٔ مجوس ورد عقاید و آراء آنها مورد توجه معتزله بود چنانکه ابوالهذیل علاف بنابر

روایات بالغ بر شصت رساله در مجادلهٔ با مجوس تألیف نمود. بعلاوه، مجوسی میلاس نام را —که برای وی یک مجلس مناظره‌با بعضی علماء ثنوی آراسته بود— به‌اسلام در آورد و در داستان این مناظره کتابی نوشت به‌نام میلاس.[۱۱۲] خود مأمون نیز با مجوس گهگاه مناظره می‌کرد. چنانکه‌گویند در خراسان مجوسی بر دست وی اسلام آورد و مأمون او را با خویشتن به‌عراق برد. آنجا مجوس مرتد شدو مأمون او را بخواست و با او مناظره کرد و به‌اسلام بازش آورد.[۱۱۳] در مناظره بامجوس و سایر ثنویه —مخصوصاً مسألهٔ خیر و شر مطرح بود و مسألهٔ جبر و اختیار. در دینکرت — کتاب سوم— که هدف‌آن احتجاج بامسلمین است یک‌جا می‌گوید عقوبت خداوند که مسلمین در نشأهٔ عقبی معتقدند خلاف عدلست، چون به‌این ترتیب خداوند کسانی را عقوبت می‌کند که نمی‌توانسته‌اند طور دیگر رفتار کنند. گویی درین مورد کام و ارادهٔ خداوند کاملا بر خلاف فرمان او بوده است. بعلاوه، در دینکرت اعتراضات سخت برتوحید هست و پیداست تصور خدایی واحد که خیر و شرهردو مخلوق و ناشی از مشیت او باشد نزد مزدیسنان نامعقول بوده است.[۱۱٤] درست همین طرزفکر مجوس است که مقالات آنها را —نزداهل‌توحید— فاسد وباطل کرده است وازمقولهٔ خرافات وترهات.[۱۱۵] بعلاوه، این قول که خیر را به‌نور و شر را به‌ظلمت منسوب دارد به‌نظر متکلمین اسلام لازمه‌اش اعتذار جانی است[۱۱٦] ازین گذشته، وجود دو مدبر قدیم نیز باطل است‌و اگر یکی ازآندو قدیم نباشد عاجز خواهد بود نه‌مدبر[۱۱۷] در هرحال، مسأله‌یی که در مناظرهٔ با مجوس وثنویه مطرح می‌شد فلسفی و اخلاقی بود و با آنکه مجادله با مجوس بعدها دنبال نشد اما اینهمه، مناظرات مسلمین را با اهل دیانات و مقالات گوناگون رنگ فلسفی داد و مخصوصاً جنب وجوش معتزله به‌این مباحثات رنگ علمی خاصی بخشید. در هرحال، از همین مناظرات بااهل دیانات بود

که علم کلام نشأت یافت و جالب آنکه حتی علماء زرتشتی نیز در احتجاجاتی که بر ضد یهود، نصاری، و احیاناً خود اسلام می کردند مباحثاتشان بیش و کم رنگ کلام اسلام داشت. کتاب پهلوی شکند گمانیک وچار در مشاجره با یهود و نصاراومانویه از استدلالات مسلمین مایه‌می‌گرفت چنانکه یهود و نصارای عرب هم در اعتراض بر اسلام از همان سنخ ادله‌یی استفاده می کردند که خود مسلمین دررد منکران اسلام بکار می‌بردند. این مناظرات اگر هم بقدر اخلاقیات و معنویات پیشوایان اسلام در تشویق منکرین به‌قبول اسلام تأثیر نداشت لااقل بعضی عقول مردد را از تزلزل نجات داد. بعلاوه وقتی مسلمین به فلسفه هم آشنائی یافتند و در مناظرات نیز ادلهٔطرفین تنقیح شدازمجموع آنها غیر از کلام، علم ملل ونحل حاصل آمد که‌شکل اسلامی تاریخ ادیان بود وغیراز بحث در ادیان وعقاید غیراسلامی محتوی بررسی در مذاهب اسلامی نیز بود.

۱۷

در ایام مأمون، مسلمین با همان شوروشوقی که به هندسه و منطق روی آوردند به‌عقاید و مذاهب هم توجه کردند. خود خلیفه با بردباری و خردمندی به‌دلایل واقوال‌دوطرف‌گوش می‌کرد و آنها را در مناظرات ازبدبدزبانی‌ودرشتخویی‌منع‌می‌کرد[118] با اینهمه،آن وسعت‌نظر و تسامحی راکه مأمون نسبت به‌اهل‌کتاب‌داشت نسبت به‌زنادقه نمی‌توانست نشان دهد. عیب عمده‌یی که از این‌گونه تسامح حاصل می‌شد آن بود که غالباً، مخصوصاً در مورد شاعران و ادبا، منجر می‌شد به‌فساد اخلاق و بی‌بندوباری.[119] زندقه‌یی که بین ادباء این عصر رواج داشت در واقع چیزی بود از همین‌گونه. درست است که زنادقه هم مثل مجوس از ثنویت دم می‌زدند اما انکار شرایع و تحقیر نسبت به‌انبیاء ووحی و همچنین بی‌بندوباری در مسائل اخلاقی آنها را نزد مسلمین منفور می‌کرد و تحمل‌ناپذیر. بعلاوه، نام زنادقه اختصاص به‌ثنویهٔ مانوی نداشت: دهریه، اباحیه، شکاکان، وبعضی فلاسفه، حتی بعضی صوفیه نیز —لااقل بعدها— به‌همین نام خوانده شدند. قبل از مأمون، مخصوصاً در دوره مهدی خلیفه، زنادقه بعنوان یک دسته خطرناک مورد

تعقیب واقع شدند. مأمون نیز نسبت به آنها تسامح را غالباً جایز نمی‌شمرد.

در واقع این زنادقه — خواه مانویه و خواه سایر آنها — دشمن مشترك تمام اهل کتاب تلقی می‌شدند. از این رو مؤلف کتاب پهلوی شکندگمانیك وچار هم فی‌الملل مثل موسی بن میمون حکیم اسرائیل در رد عقاید و آراء آنها می‌کوشیده. زنادقه نیز مانند براهمه منکر نبوت بوده‌اند و غالباً می‌گفته‌اند در آداب و رسوم زندگی حاجت به بعث انبیاء نیست[۱۲۰] چون آنچه انبیا می‌آورند یا با عقل موافق هست یا نیست. اگر هست به پیغمبران چه حاجت، از آنکه همهٔ عقلا خود آن را ادراك توانند کرد، اما اگر گفته پیغمبران با عقل موافق نباشد قبول آن گفته‌ها جایز نیست. در رد این قول زنادقه، متکلمین اسلام احتجاجات می‌کردند و استدلالات از جمله گفته می‌شد چرا نشاید که پیغمبران چیزی بیاورند که موافق عقل عامه نباشد از آنکه بسا چیزها هست که عقول عامه به حکمت آنها واقف نیست بی‌آنکه خلاف عقل باشند[۱۲۱] گذشته از اینها، زنادقه غالباً وجود آفات و شرور عالم را دستاویزی جهت انکار خالق یا تدبیر و حکمت او تلقی می‌کرده‌اند. دراین باب از جوابهای قاطع تمثیلی است که در توحید مفضل هست، که امام صادق ع در طی آن می‌گوید این طایفه بمنزلهٔ آن جماعت از کورانند که به خانه‌یی در آیند آراسته که در آن هر چیزی به‌جای خویش است و کوران در آن خانه از هر سویی حرکت کنند و چون به‌اسباب و لوازم خانه که هریك جای خویش است وهر کدام را فایده‌یی و سودی مخصوص هست برخورد کنند آنهمه را مایهٔ زحمت شمارند و برخداوند خانه خشم و نفرین کنند و سازندهٔ خانه را را متهم دارند که چیزهای بیفایده در آنجا گرد آورده است. این طایفه نیز در انکار حکمت و در افتراق بین شرور و خیرات به‌این کوران می‌مانند[۱۲۲] در احتجاج با زنادقه و منکران مبدأ و معاد نکته‌سنجی‌های جالب به‌ائمه ومتکلمان اسلام منسوب است که حاکی است از دید فلسفی مسلمین.

چنانکه یکجا امام صادق ع به‌ابن‌ابی‌العوجاء —از زنادقه مشهور— که منکر معاد بود، گفت اگر فرجام کار چنان باشد که توگویی هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو واگر نه‌چنان باشد که توگویی ما نجات یابیم وتو تو هلاك شوی.[۱۲۳] این گفتهٔ حکمت‌آمیز صورتی کهنه از همان بیان معروف پاسکال دانشمند فرانسویست که حکماء اروپا شرطیهٔ پاسکال (Pari de Pascal) خوانده‌اند —وقرنها قبل از پاسکال در نزد مسلمین گفته شده است.[۱۲۴] آن زندقه‌یی که در جاهلیت بین بعضی طوایف عرب رایج بوده است آیا از نوع گرایش حارث‌بن‌عمرو امیر کنده به‌آئین مزدك بوده است یا از مقولهٔ عقاید دهریه و معطله؟ به‌این نکته هنوز بتحقیق نمی‌توان جواب قاطع داد. اما دهریهٔ عرب اعتقاد به‌دهر وانتساب حیات و مرگ خویش را به‌آن ظاهراً بهانه‌یی می‌شمرده‌اند برای تن‌زدن از قبول قیود دینی و اخلاقی. اگر دهریه قائل به‌ابدیت ماده و معتقد به حصر معرفت بر مجرد حس بوده‌اند[۱۲۵]، ربطی به‌معطلهٔ اعراب جاهلی ندارد که این قول آنها در واقع منشأ تمایلات اباحی آنها بوده است و بدینگونه بنظر می‌آید که زندقهٔ اعراب جاهلی از همان نوع بی‌بند و باریهائی بوده است که در عهد اموی امثال ولیدبن یزید وخالدبن عبدالله قسری، و در عهد منصور ومهدی عباسی امثال ابودلامه، بشاربن‌برد، مطیع‌بن‌ایاس کنانی، حماد عجرد، و یحیی‌بن‌زیاد را به‌عنوان زندیق و ظریف مشهور ساخت و آن در واقع با زندقه مانویه که امثال صالح‌بن‌عبدالقدوس، عبدالکریم‌بن‌ابی‌العوجاء و احتمالا عبدالله‌بن‌مقفع داشته‌اند تفاوت بسیار داشت. در مبارزهٔ با این تمایلات اباحی و دهری نه‌مهدی خلیفه کوتاه آمد و نه حتی مأمون. با اینهمه، آشنائی بعضی ازمسلمین با مقالات فلاسفهٔ یونان و تأمل در دعاوی براهمه و مانویه نوعی زندقه بوجود آورد تقریباً از آنگونه که بعدها اروپا به‌عنوان نیهلیسم می‌شناخت و آن، هم مبدأ و معاد را انکار می‌کرد هم نبوت و

تشریع را. از آنجمله محمدبن زکریای رازی، ابن‌الراوندی، و از بعضی جهات ابوالعلاء معری را می‌توان از این گونه زنادقه شمرد. محمدبن زکریا (متوفی ۳۱۳) که قائل به‌قدمای خمسه — خدا، نفس، ماده، زمان و مکان— بود چنانکه ازاعلام‌النبوة النبوة ابوحاتم رازی که در رد اوست بر می‌آید منکر تمام انبیاء بود و سخنان آنها را متناقض و نامعقول می‌یافت. بعلاوه، کثرت و وفور شرور عالم را بهانه‌یی برای رد و انکار عنایت الهی و حکمت بالغه می‌دید. وقتی کلام ابن‌میمون حکیم یهودی را که در رد وی می‌گوید این نادان وجود را فقط در شخص خویش در نظر می‌گیرد و چون کاری بخلاف مرادش برآید یقین می‌کند که وجود یکسره شراست، درصورتیکه اگر انسان وجود را نیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندك است حقیقت بر او روشن می‌شود[۱۲۶] مطالعه کنیم یک بار دیگر متوجه می‌شویم که زندقه دشمن مشترك همه ادیان بوده است و در مبارزه با آن یهود و نصارا هم با مسلمین همداستان بوده‌اند. در این گفت‌وشنودقرنهای کهن، در قلمرو اسلامی همان احتجاجات واستدلالات مطرح‌است که‌چندین‌قرن‌بعد لایب-نیتس حکیم آلمانی را به‌رد کلام پیربل فیلسوف فرانسوی وامی‌دارد[۱۲۷] ابن‌الراوندی (متوفی ۲٤٥ یا ۲۵۰) نیز بنابر مشهور قائل به‌قدم ماده بوده است و عالم را محتاج صانع نمی‌شمرده است. بعلاوه، در طی رسالات خویش، هم به انکار نبوت پرداخته است، هم به‌انکار معاد و وعید. وی نیز در وجود شرور و آفات دستاویزی می‌یافته است برای انکار حکمت و رحمت الهی. درکتابی به‌نام التعدیل‌والتجویر گفته است کسی که‌بندگان خویش را به‌بیماری و ناداری دچار می‌کند و بعدهم آنها را دچار عذاب جاودانی می‌سازد نه‌حکیم است نه‌رحمت دارد ونه حدو اندازه عقوبت وگناه را می‌شناسد[۱۲۸] درین بیان ابن‌الراوندی همان اعتراض مشهور ثنویه را می‌توان یافت که حتی در دینکرت آمده

است وپیداست که زندقه —در مفهوم فلسفی خویش— از آراء ثنویه —مانویه وحتی مجوس— جدا بوده است. از سعی ارزنده‌یی که ابوالحسین خیاط با تألیف کتاب الانتصار در رد عقاید وی کرده است پیداست که معتزله اقوال او را تا چه حد مایهٔ خطر می‌دیده‌اند. ابوعلی جبائی، زبیری و ابوهاشم نیز در رد اقوال وی کوشیده‌اند و زندقهٔ او حاکی است از ورود اندیشهٔ «سانعه» ولاادریهٔ امثال پیرون یونانی در ذهن مسلمین.
یک شاهد دیگر ازورود این شک و بدبینی در اذهان بعضی از مسلمین عبارتست از ابوالعلاء معری که لزومیات و رسالة‌الغفران او مشحون از اقوال زنادقه است و یاقوت در معجم‌الادباء تعداد زیادی از اینگونه سخنان او را نقل می‌کند[۱۲۹] دراینگونه سخنان،وی برهمهٔ اهل عقاید و ادیان تاخته است و حتی بعضی جاها—مثل رازی و ابن‌الراوندی— به تکذیب و انکار انبیاء پرداخته. با چنین عقاید و افکار که در آثار او هست نباید تعجب کرد که این شاعر نابینا تا بدان حدنزد عامه مسلمن مورد طعن ولعن واقع شده باشد. نزدعامهٔ مسلمین که در امر دیانت به جزم و یقین تام قائل بوده‌اند البته هرگونه چون و چرا درآن امر را انحراف و ضلال می‌شناخته‌اند و بهمین سبب دربین همهٔ طبقات—دربین اطباء، دربین حکماء، دربین صوفیه وعاظ، و دربین ادباء— کسانی گهگاه متهم به‌الحادو زندقه گشته‌اند. چنانکه ابوحیان توحیدی از متکلمین و ادباء متهم به‌اخفاء زندقهٔ خویش بوده است. از صوفیه امثال ابوحفص حدأد و حسین بن منصور حلاج متهم بزندقه شده‌اند. ابن‌الحداد که حافظ وفقیه بود به‌سبب آشنائی با کتب ابن‌سینا و فلاسفه، در ردیف ابن‌الراوندی تلقی شد. ابن‌مشاط واعظ از بعضی سخنانش که در بغداد می‌گفت چنان بوی زندقه می‌آمد که موجب فتنه می‌شد[۱۳۰] در واقع وقتی جنب‌وجوش مانویه و براهمه با سختگیریهای مهدی و منصور ومأمون خاتمه یافت، فلسفه تا حدی مسؤول عمدهٔ انتشار الحاد و زندقـه در بین مسلمین

شمرده شد. از این رو بود که عامهٔ مردم غالباً نسبت به‌اعتقاد فلاسفه نظرخوشی نداشتند وگهگاه آنها را اهل تعطیل وضلال می‌خواندند. اگر لشکریان یک امیرمحلی از تفویض وزارت به حکیم ابن‌سینا کراهیت نشان می‌داده‌اند و اگر شیخ شهاب‌الدین سهروردی —حکیم‌اشراق— نزد بعضی فقها متهم به‌الحاد می‌شد اینهمه حاکی از بدبینی نسبت به مباحثاتی بود که ورود آنها دربین مسلمین مسؤول عمدهٔ چون وچراهائی بود که در اذهان عامه ممکن بود درمسائل مربوط به‌اعتقاد راه بیابد.

۱۸

باوجود سوءظنی که عامه مسلمین —خاصه فقها وزهاد— نسبت به‌فلسفه وحتی کلام[۱۳۱] اظهار می‌کردند، وقتی ازاهمیت ابداعات مسلمین درعلوم مختلف سخن می‌رود البته کلام و فلسفهٔ اسلامی را نباید فراموش کرد. غلط مشهوریست که گفته‌اند فلسفهٔ اسلامی چیزی نیست جزنقل فلسفهٔ یونانی به‌عربی. حقیقت آنست که آنچه فلسفهٔ اسلامی خوانده می‌شود التقاطی محض نیست، جنبهٔ ابتکار و اصالت نیز دارد. از لحاظ غایت و حاصل حاکی از یک مرحلهٔ اساسی است در طریق تحقیقات فلسفی که بهر حال هرگز در جایی متوقف نمی‌شود و فردا هم مثل امروز در حرکت و ترقی خواهد بود. کلام اسلامی راهم نوعی حکمت اسکولاستیک اسلام باید شمرد و اگر در آن هدف دفاع از عقاید اسلامی است در مقابل شکوک و شبهات منکران حکمت اسکولاستیک اروپا هم جز این هدف دیگرنداشت وحتی این طرز فکر نزد متألهین اخیر اروپا نیز هست و این کلام «سن دوبیران» حکیم فرانسوی مشهورست که می‌گوید تمام علم ومعرفت انسان دوقطب دارد یکی وجود خودانسان است که همه چیز ازآن‌شروع می‌شود و آندیگر وجودخداست که همه چیز بدان ختم می‌شود[۱۳۲] برای

عقولی که عقاید غیر معقول را نمی‌توانند بپذیرند کلام نوعی فلسفه بود که رنگ دنیای خویش را داشت —دنیای قرون‌وسطی. اگر اختلاف در مسائل راجع به‌خلافت وولایت نزد بعضی فرقه‌ها منتهی به‌اختلاف در عقاید شد، درمحیط آرام و کم تعصب علمی وعقلی اختلافات در اصول مجالی به‌اهل تعقل داد برای انصراف به‌کلام. مخصوصاً ازین‌حیث فعالیت فرقهٔ معتزله درخور یادآوریست که وسعت‌نظر و تسامح معروف آنها متأسفانه بسبب خشونتی که در امر «محنه» نشان دادند لطمه دیدو با اینهمه افول آنها در تاریخ فکر اسلامی مقدمه‌یی است برای شروع یک دورهٔ رکود و انحطاط. طریقه معتزله را —خاصه در بعضی مسائل فلسفی- محققان از تأثیر یونانی‌مآبی یا مسیحیت خاصه آراء و تعالیم اریجن خالی نیافته‌اند[۱۳۳]. توضیحی درین باب شاید اینجا بی‌فایده نباشد. گفته‌اندمدتها قبل از ظهور معتزله پیروان اریجن در فلسطین و شام بین‌نصارا وجود داشته‌اند ازین رواحتمال هست که معتزله پاره‌یی آراء خویش رااز آنها اخذ کرده باشند. شباهت بین بعضی از آراء معتزله با تعلیم اریجن البته قابل ملاحظه است امادلیل آشنائی معتزله با افکار اریجن نیست‌ومعتزله از حیث اعتقاد به‌قدرت وآزادی ارادهٔ انسان در نزد عامهٔ مسلمین متهم بوده‌اند به‌مشارکت ومشابهت با مجوس وظاهراً مخالفانشان بهمین‌سبب آنها را قدریه می‌خوانده‌اند، تا عنوان «مجوس‌است» —که دریک‌حدیث راجع به‌قدریه می‌آمده ست— دربارهٔ‌آنها صادق آید. مسألهٔ آزادی اراده و اختیار در حقیقت در آن ایام از مقالات اساسی مجوس بشمار می‌آمده است و درمحیط مجادلات بین مسلمین ومجوس اعتقاد به‌جبر از موارد اعتراض موبدان بوده‌است برمسلمین. چنانکه معتزله نیز به‌این اعتبار که گویی انسان را شریک قدرت‌الهی —در فعل واراده— می‌دانسته‌اند از طریق مشاغبه مجوس خوانده می‌شده‌اند —یعنی‌ثنوی. درهرحال، این فرقه که بعضی خلفاء مثل مأمون و واثق نیزاز آنها حمایت می‌کرده‌اند— در

مسائل راجع به‌عقاید غالباً راه‌حلهای ابتکاری عرضه کرده‌اند وازین لحاظ عنوان آزاد فکران دراسلام (Freidenker des Islam) یا تعقل گرایان اسلام (Les Rationnalistes de L' Islam) که بعضی اهل تحقیق به آنها داده‌اندچندان گزاف نیست. بعلاوه دراروپای قرون وسطی نیز شهرت بعضی آراء واقوال آنها قابل ملاحظه بوده است چنانکه در بعضی کتب لاتینی، حکماء اسکولاستیک از آنها بعنوان متکلمین (Loquentes) یاد کرده‌اند.

بهرحال، صرف نظر از اختلاف معتزله واشاعره تأثیر متکلمین اسلام در عادت دادن اذهان به‌برهان ونظر بسیار بوده است. بعلاوه، متکلمین درجزئیات مباحث فلسفی گهگاه نظرهایی اظهار کرده‌اند که هنوز نیز جالب است. و ازبعضی جهات آنها را ازطلایه‌داران پاره‌یی مکتبهای فلسفی اروپا می‌توان تلقی کرد. چنانکه قول ضراربن عمرو که گوید جسم مرکب است ازلون وطعم ورایحه‌وحرارت‌یا برودت‌ویبوست‌یا رطوبت[۱۳۴] با نظریهٔ هیوم‌ومیل، حکماءانگلیسی که مذهبشان‌فنومنیسم (Phenomenism) خوانده می‌شود وآن را می‌توان مذهب اصالت عوارض نام نهاد شباهت بسیار دارد. همچنین، اعتقادبه تجدید جواهرواجسام را حالا بعدحال که بعضی به‌نظام نسبت داده‌اند و بموجب‌آن خداوند دنیا را درهر «حال» بدون آنکه فنا کند وبازگرداند خلق می کند[۱۳۵] می‌توان شبیه دانست به‌رأی مالبرانش درباب خلق مستدام که این فیلسوف فرانسوی درتبیین آن می‌گوید اگر دنیا باقی است ازآن روست که خداوند چنان می‌خواهد و همین حفظ و ابقاء عالم از جانب خداوند عبارت از خلق مستدام آنست[۱۳۶]، در واقع، قول دیگر مالبرانش هم که منشأ اعتقاد اوبه‌خلق مستدام است وبرحسب آن تمام اسباب وعلل مادی و طبیعی در عالم معدات هستند و علت وفاعل حقیقی تمام امور جزمشیت وارادهٔ الهی نیست نیز تاحدی همان قول مشهور ابوالحسن اشعریست که

نظریهٔ او درفلسفهٔ موسی‌بن‌میمون اسرائیلی و بعد از آن در فلسفه‌توماس داکوئیناس هم انعکاس یافته است[۱۳۷] آنچه نزد موسی‌بن‌میمون و توماس داکوئیناس بشدت نقد و رد شده است[۱۳۸] مخصوصاً قول بعضی متکلمین اسلام است درباب جزءلایتجزی —یا جوهر فرد— که قول ابوالهذیل علاف بوده است و باقلانی آن را موافق مذهب اشاعره تصحیح و تقریر کرده است. با وجود نفوذ اقوال ذیمقراطیس وابیقوردرین نظریه‌متکلمین تأثیر عقاید هندوان نیز در آن محسوس است[۱۳۹] اما بهر حال شک نیست که مسلمین آن را در موارد دیگر بکار برده‌اند و از آن نتایج دیکرگرفته‌اند غیر از نتایج منظورحکماء یونان. درحقیقت، کلام که هدف آن برهانی کردن عقاید اسلامی بوداگر چه دردفع شکوك وشبهات منکرین،وجود خود را مفید وتاحدی مؤثر نشان داد اما بسبب اشتمال برچون وچراهای اهل فلسفه نزد بسیاری ازمسلمین—که‌تأیید ایمان را درشأن وحدعقل و استدلال نمی‌دیدند— مطعون واقع شد یا مکروه.

در فلسفهٔ اسلامی اولین نام درخشان عبارت بود ازیعقوب‌بن‌اسحق کندی (متوفی ۲۶۰)— یک عرب خالص از خانوادهٔ امراء کنده. این نکته مخصوصاً قابل توجه است زیرا در واقع ردی است برقول بعضی شعوبیهٔ متأخر که تعصب آنها می‌خواهد حکمت وتعقل را در بین‌مسلمین در انحصار یک قوم بگذارد و سهم دیگران را انکارکند. رد دیگر وجود فارابی است که‌گویند ترك بوده است وابن‌خلکان هم به‌ترك بودنش تصریح می‌کند[۱۴۰]، اگرچه صحت قولش مشکوك است. همچنین است وجود ابن‌رشد، ابن‌طفیل، ابن‌باجه که همهٔ آنها نشان می‌دهند حکمت وعقل اختصاص به‌یک قوم یا چند قوم ندارد. بهرحال تعصبات‌نزادی درین‌مسائل کودکانه است و ناشی از ناشناخت. کندی را —چنانکه ابن‌الندیم[۱۴۱] می‌گوید— فیلسوف‌العرب می‌خوانده‌اند. با آنکه ظاهراً غیر از فلسفه در علوم مختلف تألیفات داشته است از آثار او چندان‌چیزی

نمانده. وی که ازخاندان اشراف و امراء عرب بود درکوفه، بغداد وبصره می‌زیست و چون با علوم یونانی، ایرانی،وهندی آشنائی تمام داشت[۱۴۲] به‌امر مأمون خلیفه مأمور شدکتب حکمت را از یونانی یاسریانی نقل کند. در اواخر عمر مورد تعقیب واقع‌گشت و ظاهراً به‌اتهام تمایل به اعتزال در عهد متوکل کتابخانه‌اش مصادره شد. کندی تألیفاتش‌بالغ بر دویست وهفتاد مجلد می‌شدکه حتی از ده‌یکشان هم امروز نشانی نمانده است. قسمتی از آثار او در قدیم به‌لاتینی ترجمه شد و ازبعضی آثارش فقط ترجمهٔ لاتینی باقی است. تأثیر فکر نوافلاطونی درین آثار محسوس است و تحت‌تأثیر همین جریان بودکه فیلسوف عرب درصدد برآمد فلسفهٔ ارسطو را باحکمت افلاطون تلفیق کند. درست است که کندی در اواخر عمر به‌محنت افتاد اما تأثیر وجود او در نشرعلوم عقلی بین مسلمین بسیار بود وشایدبتوان گفت‌گرایش به‌تحقیق تجربی هم بوسیلهٔ آثار علمی او از دنیای اسلام به‌اروپای‌غربی راه یافت[۱۴۳]. در حکمت‌کارکندی را فارابی دنبال کرد —که نیز مانند اوانسیکلوپدیست بود— جامع علوم مختلف. ابونصرفارابی (متوفی ۳۳۹) از ترکستان یا ماوراءالنهر برخاست اما اکثر عمرش در عراق و شام‌گذشت. در فلسفهٔ اسلامی سیمائی جالبتر و درعین‌حال ساده‌تر از او نیست. نه‌مثل کندی از طبقهٔ اشراف بود، نه مثل ابن‌سینا به‌خدمت سلاطین و امراء علاقه‌بی نشان داد. قناعت او، حتی از زهد صوفیه هم بالاتر بود، و ظاهراًبه احوال دیوجانس یونانی شباهت داشت. به‌کار وخانه اعتنائی نداشت، لباس صوفیه می‌پوشید و از همه‌کس به‌دنیا بی‌علاقه‌تر بود. با وجوداین، در فلسفه‌به‌اصلاح دنیاوایجاد مدینهٔ فاضله‌می‌اندیشید —برای تمام انسانیت. وی‌حکمت ارسطو را موافق طریقهٔ‌نوافلاطونیان شرح کرد، دربارهٔ عقل و نفس، دربارهٔ سعادت، و دربیان اغراض ما بعدالطبیعهٔ ارسطو تحقیقات جالب انجام‌داد، مثل کندی‌آراء وتعالیم افلاطون وارسطوراتلفیق کرد،

با ابنهمه، هم در رد کندی کتاب نوشت هم در ردرازی وابن‌الراوندی. همین اقدام او برای جمع بین رأی دوحکیم نشان‌می‌دهد که تا چه حد قول کسانی که می‌پندارندفلسفه اسلامی چیزی‌جزادامهٔ حکمت ارسطو نیست برخطاست. برعکس، مسلمین چون معتقد بوده‌اند که فکر ارسطو در اصل با اندیشهٔ افلاطون مخالف نیست مثل بعضی‌حکماء اسکندریه در جمع و تلفیق بین‌آنها مساعی مهم بجاآورده‌اند.[۱۴۴] بعلاوه، توجه فارابی —وهمچنین کندی— به‌مسائل منطق تأثیر خودرا درعلاقهٔ‌مسلمین به‌منطق باقی‌گذاشت.

در واقع مسلمین در منطق که بمناسبت ارتباط آن با ارسطو مربی اسکندر یکچند نزد آنها به‌میراث ذی‌القرنین شهرت یافت با علاقه مطالعه کردند وازآن نه‌فقط در مجادلات و در علم اصول بهره بردند بلکه در توسعهٔ خود منطق هم پیشرفتهابی کردند. اشکالات امام فخر بر بعضی نکات منطق[۱۴۵] تفسیرات و ایرادات بعضی محققان امثال زین‌الدین ساوی و شیخ اشراق برپاره‌یی جزئیات آن علم و کتاب‌الردعلی‌المنطقیین ابن‌تیمیه اگر هم هیچ یک تأثیری در تخریب‌منطق یونانی نداشته است حاکی است از قدرت و جسارت مسلمین در این‌گونه مسائل. ابوالبرکات بغدادی (متوفی ٥٤٧) هم که در المعتبر، به‌نقد منطق می‌پرداز‌دبیانش حاکی از تأثیر فرهنگ مسلمین است که توسعه کلام‌و اصول آنها را در ارزش منطق یونانی به‌شک می‌انداخت. قول ابن‌تیمیه درباب منطق که می‌گوید هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده‌ای نمی‌برد، شباهت دارد به‌آنچه امثال بیکن ودکارت درباب منطق‌یونانی و بیحاصلی آن گفته‌اند[۱۴۶] این‌سوءظن نسبت به‌منطق اختصاص به‌ابن‌تیمیه —که یک فقیه‌قشری اما فوق‌العاده باهوش بود— نداشت؛ جلال‌الدین سیوطی حتی کتابی در تحریم منطق نوشت. فکر یونانی در نزد اکثر فقهاء چنان موجب ضلال و در ردیف مقالات زنادقه و براهمه

مخالف هر نوع فکر دینی تلقی می‌شد که حکمت ارسطو حتی با وجود روپوش نوافلاطونی که فارابی و ابن‌سینا به آن پوشیدند، نزد غزالی ملازم کفر بود.

باری حکمت فارابی در واقع تنها حکمت ارسطو مطابق آراء نوافلاطونی نیست نشانه هایی هم از حکمت مشرقی —حکمت صوفیه که خود او ظاهراً ازآنها بوده است— در آن هست، اما این رنگ نوافلاطونی در حکمت ابن‌سینا هم هست چنانکه نوعی‌گرایش به‌حکمت صوفیه هم در فلسفه شیخ مشهودست. ابن‌سینا (متوفی ٤٢٨) در جوانی طبیب نام‌آوری بود وهم در جوانی به‌حکمت نیز شهرت یافت اما کاری که خلاف حکمت کرد آن بود که خود راگرفتار دردسرهای پوچ وزارت کرد آن هم وزارت و یاندیمی امراء کوچک دیلمی در همدان و اصفهان. نتیجهٔ این بی‌حکمتی هم آن بود که بزودی دستخوش با آلت دست‌لشکریان گشت. معهذا، حتی وزارت هم او را از تدریس و تألیف باز نداشت و در ایام وزارت‌خویش‌نیزمجلس درس‌وبحث‌صبحگاهی را تعطیل نکرد حکمت او بر خلاف مشهور تقلید صرف نیست و تصرف دماغ این حکیم ایرانی‌نژاد درین فلسفهٔ‌مشائی —که ارسطوئی و نوافلاطونی است— محسوس است. کتاب الشفا و کتاب النجاة او هر دو هنوز مهمترین مجموعه— یادائرة‌المعارف— فلسفه مشائی مسلمین است. کتاب الانصاف او که متأسفانه نمانده است نوعی حکمیت بوده است بین شارحان شرقی (بغداد؟) و غربی (اسکندریه) که در آن آراء و مباحثات هر دو دسته در مسائل حکمت مشائی مطرح شده است و شیخ به‌اعتقاد خود در بین آنها داوری کرده. حکمت‌المشرقیه او نیز ظاهراً در بیان آراء شارحان شرقی بوده است و در مقابل شارحان اسکندرانی فلسفهٔ‌مشاء. کتاب اشارات او که گویند از آخرین تألیفات مهم او بشمارست به‌بیان‌گرایشهای عرفانی شیخ خاتمه می‌یابد. دربین آثار ابن‌سینا چند رسالهٔ عرفانی هست

ورمزی که ازآنها می‌توان علاقه وی را به‌حکمت ذوقی دریافت. اهمیت فلسفهٔ ابن‌سینا در جامعیت اوست وتوفیقی هم که در سازش بین تعلیم فلسفه و تعلیم دین یافته است، ارزش ابتکاری دارد. اسم ابن‌سینا نزد حکمای اسکولاستیک اروپا شهرت تمام یافت —مخصوصاً در قرن سیزدهم— و اگر حکماء نصارا وی را به‌چشم یک مخالف می‌دیده‌اند، به چشم یک مخالف قابل احترام می‌دیده‌اند که حتی معارضه با اوهم در خوراهمیت بوده‌است. از کتاب عظیم شفاء شیخ اجزاء راجع به‌منطق، سماع طبیعی، کتاب‌النفس و مابعدالطبیعه در قرون وسطی به‌لاتینی ترجمه شد و در تبیین طریقهٔ مشائی شهرت او به‌جائی رسید که در تمام اروپای آن ایام یک فیلسوف مسیحی اگر پیرو ابن‌سینا نبود، پیرو ابن رشد بود[۱۴۷] در حالی که نفوذ فکر او در فلسفهٔ ابن رشد خود حاجت به‌بیان ندارد. آراء او را ارباب کلیسا بقدری با تعلیم سن‌اگوستن موافق یافتند که تمام اتباع گونه‌گون فلسفهٔ اگوستن در اروپای‌غربی با وجود اختلافاتی که بین فکر او وفکر سن‌اگوستن هست[۱۴۸] آن‌را به همین‌چشم می‌دیدند. اهتمام او در تلفیق بین دین و عقل چنان بود که اگر او را به اعتبار این آثار نتوان یک فیلسوف مستقل خواند توماس داکویناس والبرتوس بزرگ را هم نمی‌توان خواند. در واقع حتی تأثیر افکار ابن‌سینا در آراء این‌دو حکیم قرون‌وسطی قابل ملاحظه است و بی شک حق با راجربیکن انگلیسی است که این حکیم مسلمان را بزرگترین استاد فلسفه بعداز ارسطو می‌خواند[۱۴۹]. کتاب شفای او به‌یک معنی اوج کمالی است که تفکر فلسفی در قرون وسطی به‌آن رسیده است —خاصه در زمینهٔ تلفیق‌بین عقل ودین.

حتی قبل از وی وهمراه با مساعی کندی و فارابی همواره نزد مسلمین برای تلفیق‌بین عقل ودین اهتمام دائم درکار بود. گذشته از کوشش متکلمان دربن باب، مساعی اخوان‌الصفا مخصوصاً اهمیت

داشت. وجود این فرقهٔ سری —شیعه یاباطنیه— که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می‌شد حکایت از پیروزی وغلبهٔ عقل داشت در قلمرو اسلام. پنجاه و چهار رسالهٔ فلسفی به‌این جمعیت منسوبست که رسائل اخوان‌الصفا خوانده می‌شود و در آنها تعلیم مشائی و اشراقی بهم آمیخته است وصبغهٔ فیثاغورسی هم محسوس است. می‌توان گفت حکمت آنها رنگ نوفیثاغورسی و نوافلاطونی دارد که با مذاهب و مبادی شرقی و اسلامی انطباق یافته باشد. اما تأثر آن از حکمت یونانی ظاهراً تا آن پایه نیست که بعضی محققان حتی لفظ صفا، نام آن را —که در واقع یــادآور داستان «حمامــهٔ مطوقــه» کلیله ودمنه است— از لفظ سوفوس یونانی بمعنی حکمت، مشتق بـدانند: ادعایی که هیچ دلیل قانع کننده همراه ندارد.[۱۵۰] اخوان‌الصفا به‌حرکت وتحول حیات از جمادی به نباتی و سپس حیوانی، توجه کرده‌اند و دربن طرز بیان آنها بعضی‌محققان نشانه‌یی یافته‌اند از آنچه طلایهٔ‌فرضیات‌معروف‌چارلزداروین تواند بود.[۱۵۱] دربیان‌این نکته به‌اعتقاد اخوان‌الصفا کافی است توجه شود به‌خزه، که گاه روی‌سنگها را می‌پوشد و فاصله یی‌است‌بین جماد و نبات یا به‌بوزینه که برزخ بین حیوان وانسان است[۱۵۲] آراء اخوان‌الصفا در طبیعیات والهیات نزد اروپائیها با اهمیت تلقی شد و از غور در رسائل آنها بیداست که هدف آنهاعبارت‌بوده است ازتلفیق بین‌عقل ودین. چنانکه‌مآخذ عمده‌شان هم‌حکمتهای هرمسی، فیثاغورسی، و افلاطونی‌بوده‌است بعلاوه‌پاره‌یی‌تعالیم شیعه‌بابعضی مأخوذات از آراء فارابی و شاید صوفیه. باری، اگر در قرون وسطی این رسائل به‌لاتینی نقل نشد تا در اذهان حکماء اسکولاستیک تاثیر مستقیم باقی‌گذارد ابن اندازه هست که بهر حال، هم در آثار بعضی حکماء اسلام تأثیرگذاشت هم در اندیشهٔ بعضی متفکران یهود —هم در ابن رشدوهم در ابن‌جبرول.

حکمت یهودی را در قرون‌وسطی بدون شک —خاصه دراندلس-

باید جلوهٔ دیگری از حکمت اسلامی شمرد. دربین حکماء یهود کسانی که در مغرب‌زمین تأثیر بیشتری داشته‌اند عبارتند ازابن جبرول وموسی‌بن میمون. این هردو حکیم اهل اندلس بوده‌اند و هردونیز این نکته را نشان داده‌اند که فکر یهود در آن ایام تاچه حدتحت‌تأثیرفکراسلامی بوده‌است.[۱۰۳] ینبوع الحیاة (Fons vitae) ابن جبرول که فقط ترجمهٔ لاتینی آن ازقدیم باقی است بقدری نزدیک باحکمت اسلامی بود که حکماء اسکولاستیک او را گاه یک حکیم مسلمان می‌پنداشته‌اند. دلالةالحایرین ابن میمون که در فلسفهٔ توماس داکوئناس تأثیربارزداشت‌خودتحت تأثیر ابن‌رشد بود. درهر صورت حکماء یهود قرون‌وسطی شاگردان حکماء اسلامی بوده‌اند[۱۰۴] و آثار خود را با استفاده ازکتب مسلمین بوجود آورده‌اند اما این که ارنست رنان مدعی شده است که فلسفه اسلامی نزد حکماء یهود جدی‌تر بیان شده است تا نزد خود اعراب از مقولهٔ ادعاهای پرشور امامبالغه‌آمیزیست که درکلام آن فیلسوف فرانسوی کم نیست. آثار حکماء یهود هم مثل حکمت اسکولاستیک اروپا و فلسفهٔ حکماء اسلامی در واقع کوششی بود برای توفیق بین عقل ودین. بااینهمه، بعد از ابن‌سینا، در شرق تمایلات ضد فلسفه —و در واقع ضد فکر غیر اسلامی— غلبه یافت و فلسفه در ردیف آراء زنادقه و دهریه مورد طعن و ایرادگشت.

قهرمان بزرگ این مبارزه برضد فلسفه، غزالی (متوفی ۵۰۵) بود. امام ابوحامدغزالی در ردونقد فلاسفه خیلی پافشاری کرد و بی‌شک به حیثیت فلسفه مشائی نیز لطمهٔ قابل ملاحظه‌یی وارد آورد لیکن رکود یا انحطاط علوم عقلی را در ادوار بلافاصله بعد از غزالی نمی‌توان به‌غزالی منسوب داشت و وی با وجودتحاشی از فلسفه در واقع‌خود یک فیلسوف بود. قول امثال زاخائوکه در مقدمهٔ آثارالباقیه پنداشته است بدون اشعری و غزالی اعراب —یعنی مسلمین— قومی می‌شدند از نژاد

گالیله‌ها، کپلرها و نیوتون‌ها گزاف است. حقیقت آنست که امثال رازی ابوالوفا، ابن هیثم، ابن‌سینا و بیرونی در بین مسلمین در عهد خویش از امثال گالیله، کپلر و نیوتون چندان دست کم نداشته‌اند اما پیدایش نوابغ مقدمات دارد و وقتی آن مقدمات حاصل شد، هیچ چیزی نمی‌تواند ظهور آنها را مانع آید. نکته اینست که بعد از غزالی در شرق نزدیک — به‌قول فرنگیها — با وجود امثال شیخ اشراق، خواجه‌نصیر و غیاث‌الدین جمشید کاشانی، چندان فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابغ بزرگ علمی حاصل نیامد ولیکن مسؤول این امر را بتنهائی نمی‌توان غزالی شمرد. درهر حال نقدی که غزالی از حکمت‌مشائی کرد او را یک متفکر و یک فیلسوف واقعی نشان داد. درحقیقت، انتقادات غزالی از فلسفهٔ مشائی در تحقیق ارزش واقعی حکمت یونانی بسیار مهم بود و بدینگونه این امام اهل خراسان با وجود بیزاری ازفلسفه، خویشتن را یک فیلسوف نقاد نشان داد. تحقیقات فلسفی او در تهافةالفلاسفه و در المنقذمن‌الضلال، هم شک دستوری کتاب گفتار دکارت و هم نقد دقیق کانت را از عقل نظری به‌خاطر می‌آورد وازین لحاظ وی را از پیشروان اسلامی علم‌المعرفه می‌توان شناخت. اروپائیها در قدیم چون غزالی را فقط از روی ترجمهٔ لاتینی مقاصدالفلاسفه‌اش می‌شناختند نزد آنها Algazel در ردیف پیروان ابن‌سینا شمرده می‌شد و بسبب همین اشتباه، مؤلف کتاب تهافةالفلاسفه در نزد حکماء اسکولاستیک اروپا مظهر و نماینده همان افکاری شناخته می‌شد که خودش با آنها مبارزه کرده بود. با اینهمه، تأثیر غزالی در فکر اروپایی قابل ملاحظه است، آراء او بطور غیر مستقیم و ظاهراً از طریق یکی ازکتب ریمون مارتین در فلسفهٔ توماس‌داکویناس و حتی در اندیشه‌های پاسکال هم مؤثر واقع گشت. در تاریخ فکر و فلسفه اسلامی مساعی غزالی بهر حال قابل توجه‌بود. وی‌درنقد ورد آراء ارسطو — و دو شریک بزرگ مسلمانش فارابی وابن‌سینا — شور و حرارت بسیار نشان

داد. نزدیک بیست ایراد که برحکمت مشائی داشت، هم بر فلسفه طبیعی آن خدشه‌وارد می‌آورد هم درفلسفهٔ مابعدالطبیعه‌اش بسیاری از عقاید می‌یافت که به‌اعتقاد وی مردود بود و مستلزم کفر.

این باب اعتراض بر فلسفه که تقریباً غزالی‌آن راگشود در قلمرو اسلام شرقی ادامه یافت. شیخ اشراق که مؤسس یا مروج حکمت اشراقی است بسبب انتقاداتی که برحکماء مشائی وارد آورد بنیان حکمت‌مشائی را ضعیف کرد اما حکمت خود او که یک نوع حکمت هرمسی یا نوافلاطونی منسوب به‌حکماء قدیم ایران بود نتوانست حکمت مشائی‌را از رواج بیندازد و مساعی شمس‌الدین شهرزوری وقطب‌الدین شیرازی و امثال آنها در احیاء آن هر چند موجب مزید تبیین و تقریر آن مکتب گشت حکمت مشاء را بکلی از قدرت و اعتبار نینداخت.

محمدبن‌عبدالکریم شهرستانی (متوفی ۵٤۸) که در مقالات و ادیان، کتاب معروف خویش الملل‌والنحل و درکلام، کتاب نهایةالاقدام را تألیف کرد، در رد عقاید بوعلی شوق و نشاطی نشان داد، چنانکه در ملاقات با ابوالحسن بیهقی فصلی از یک کتاب خویش را که رد عقاید شیخ بود بر وی فرو خواند. بعلاوه، کتابی به‌نام مصارع الفلاسفه نوشت و در آن مثل امام غزالی در چند مسأله برابن‌سینا اعتراض کرد. و جوابی که بعدها خواجه نصیرطوسی تحت عنوان مصارع‌المصارع به‌این کتاب داد، نوعی محاکمه بود بین شهرستانی و ابن‌سینا که ضعف اعتراضات وی را برحکمت مشائی نشان می‌دهد. ابوالبرکات(متوفی ۵٦۰) طبیب یهودی این عهد، که‌گویند در اواخر عمر مسلمان شد، نیز در نقد حکمت بوعلی ــ امانه باهدف ونیتی نظیر غزالی ــ کوشید. وی در کتاب المعتبر خویش سنتهای فلسفی نوافلاطونیان و تاحدی فلسفهٔ رازی را احیاء کرد و بر کتاب شفای شیخ ــ که خود وی قسمتی از مطالب آن رااخذ کرده بود ــ بشدت‌اعتراض کرد. ازجمله رأی مشائیان را دائربه

امتناع حرکت درخلاء ردکرد و زمان را هم برخلاف‌رأی مشائیها که آن را مقدار حرکت می‌دانند مقدار وجود شمرد. چنانکه انتقادات او در افکار امام فخر خاصه در کتاب مباحث‌المشرقیه تأثیرکرد. بعضی پنداشته‌اند اگر اعتراضات او را خواجه‌نصیر جواب نداده بود، حکمت مشائی با آنها از بین می‌رفت. شاید ابن‌قول صاحب قصص‌العلما[۱۰۱] مبالغه‌آمیز باشد اما حقاً اگر تأییدات و مدافعات خواجه نصیرطوسی نبود اعتراضات و تشکیکات ابوالبرکات لطمه بزرگی به حیثیت فلسفه می‌زد. چنانکه هم خواجه نصیر بودکه اعتراضات و تشکیکات امام فخر را در شرح اشارات شیخ ردکرد و از فلسفه دفاع نمود. این همان دفاعی بود که پیش از خواجه، ابن‌رشد قرطبی در اندلس کرده بود —و در جواب امام غزالی.

ابن‌رشد (متوفی ۵۹۵) از حیث نفوذ و تأثیر فکر بی‌شک یک‌تن از بزرگترین حکماء دنیای قرون‌وسطی است و تعلیم این حکیم اسلامی نه‌فقط در حکمت اسکولاستیک قرون‌وسطی تأثیر عظیم داشت، بلکه در عهد رنسانس و حتی تا اوایل قرون جدید تاریخ هم بعضی از افکار اودر اذهان اهل علم نافذ و مؤثر واقع شد. نفوذ وی در اسکولاستیک غربی بقدری بودکه مدتها ابن‌رشد نزد اهل علم محک ومیزان حقیقت بود. باره‌یی هرچه را با حکمت او موافق بود عین حقیقت می‌شمردند و برخی هر چه را با عقاید او موافق بودمحض ضلال می‌خواندند. اگر مجامع دینی و مقامات کلیسائی مکرر در قرون وسطی در منع از تدریس آثار او فتواهای سخت صادرکردند نشانهٔ نفوذ فوق‌العاده‌یی بودکه این‌استاد بزرگ فلسفه در قلمرو فرهنگ اسکولاستیک داشت. در واقع اهتمام او در توفیق بین دین وعقل، مخصوصاً سرمشق و زمینه‌خوبی شد برای حکماء اسکولاستیک که در حوزه دیانت خویش با نظیر همین مسأله مواجه بودند. جوابی که ابن‌رشد به‌این مسأله می‌دادآن بودکه فلسفه را باید

از دسترس کسانی که از عهدهٔ فهم آن بر نمی‌آیند دور داشت زیرا بین فلسفه و دین خلاف نیست، اختلاف در فهم کسانی است که مقاصد حکما را درك نکرده‌اند. با همین مقدمه است که ابن رشد در تهافةالتهافه اعتراضات غزالی را رد می‌کند و مدافع فلسفه می‌شود و همین ملاحظات اوست که حکماء اسکولاستیک راهم در مقابل منکران قدرت مقاومت می‌دهد. حکماء اروپا در قرون وسطی بی‌هیچ تردید ریزه‌خوار خوان ابن رشد بوده‌اند. توماس داکویناس به‌قول رنان[۱۰۶] نزدیک به تمام حکمت خود را به‌او مدیون است، وبااینهمه در رد و نقداقوال او اصراری تمام کرده است،گویی این هم طریقه‌یی بوده است برای ادای دینی که‌به او داشته. درهرصورت مبارزه‌یی که‌بعضی حکماء اسکولاستیک با فلسفهٔ ابن رشد کرده‌اند حکایت از قوت نفوذ او در اذهان و افکار اهل حکمت دارد. ابن رشد بسبب آثاری که در شرح کتب و تبیین اغراض ارسطو تألیف کرد در اروپا به‌عنوان شارح شناخته شد —شارح مطلق. چنانکه دانته وقتی می‌خواهد از او نام ببرد، مثل آنکه بنائی عظیم را به کسی نسبت می‌دهند، درباره‌اش می‌گوید: ابن رشد که شرح بزرگ را درست کرد (Che il grand Commento feo). درحقیقت شروح او بود که با کتابهای دیگری که از وی به‌لاتینی ترجمه شد، باب فهم واقعی فلسفه را بر روی دنیای اسکولاستیک‌گشود. جای افسوس است که از بعضی آثار او جز از طریق ترجمه های لاتینی نمی‌توان استفاده برد.اما اگر اصل‌عربی بعضی آنها در دست نیست ترجمهٔ آنها حاکی از اهمیت آنها هست. هر چه هست اروپا ابن رشد را شارح بزرگ می‌خواند اما در حقیقت وی معلم واقعی فلسفه است. غیر از توماس داکویناس که از ابن رشد تأثیر پذیرفت و در عین حال آن‌را رد کرد باید مخصوصاً از ریمون لول نام برد —از حکما و عرفاء معروف قرون وسطی— که‌گوئی فلسفه ابن رشد را بمنزلهٔ حجت اسلام تلقی می‌کرد و مبارزه با حکمت ابن رشد

در نزد او بر نوعی غیرت و تعصب دینی‌مبتنی بود. حتی پترارك شاعر معروف ایتالیائی هم بر ضد انتشار حکمت ابن‌رشد و برضد علاقه‌یی که معاصران او هنوز به‌حکمت و طب و علم و ادب اسلامی نشان می‌داده‌اند بشدت سخن می‌گوید. ارزیابی تأثیر ابن رشد در فلسفه اروپایی کاریست دشوار و دقیق، چون این تأثیر به‌قرون‌وسطی محدود نمی‌شود و به‌عصر جدید تاریخ هم می‌رسد. در حکماء اسکولاستیک نفوذ او البته مستقیم و قطعی است. راجربیکن با قدری مبالغه، اما با لحنی آکنده از اطمینان، می‌گوید که فلسفه ابن‌رشد در آن زمان مورد قبول تمام عقلا بود. البته اینجا صحبت از قرون‌وسطی است اما شباهتهایی هم که بین بعضی اقوال او با آراء دکارت ولایب‌نیتس هست درخور تأمل است. حتی در رسالهٔ الهی و سیاسی اسپینوزا هم اندیشهٔ ابن‌رشد ظاهراً بی‌تأثیر نبوده است. درین رسالهٔ اسپینوزا موضعهایی هست که با بعضی موارد رسالهٔ فصل‌المقال ابن‌رشد شباهت دارد و به‌نظر می‌آید که اسپینوزا از طریق کتب ابن‌میمون از ابن‌رشد متأثر شده باشد. در واقع یک مأخذ عمدهٔ فلسفه ابن‌رشد هنوز هم ترجمه های قدیم عبری آثار اوست که بعضی از آنهاجز در ترجمه عبری باقی نمانده‌است و در اینصورت می‌توان فهمید که‌ابن‌رشد از طریق حکماء یهود هم در فکر بعضی حکماء اروپا می‌توانسته است تأثیر بگذارد.

اگر اروپا ابن‌رشد را خاتم‌حکمای‌اسلامی و بقول معروف آخرین چشمهٔ یک آتشبازی بی‌دوام —که نزد آنها وصف تمدن اسلامی‌است— خواند قضاوتش ناشی از بیخبریست. چون بعد از عصر رنسانس و شروع عهد جدید اروپا از شرق و اسلام‌بی‌خبر ماند، ازین رونه از حکمت اشراقی که پیش از ابن‌رشد در بین مسلمین ظهور یافته بود اطلاع یافت نه‌از حکمت صدرالمتألهین که قرنها بعد پدید آمد. بی‌توجهی غربیان به‌این حکمتهای شرقی از آن روست که چون در قدیم به‌لاتینی نقل نشده و در

افکار حکماء و در حکمت اروپا تأثیر مستقیم نمی‌بایست کرده باشد دیگر به‌آن مکتبها چندان علاقه‌یی نشان نداده‌اند. در صورتیکه فلسفهٔ اسلامی اگر در اندلس بااز دست رفتن حکومت اسلامی دنباله‌یی نیافت در مشرق باوجود مشکلاتی که در عهد مغول و بعد از آن برای اینگونه مباحث پیش آمد همچنان دوام یافت. صرف‌نظر از شروح ارزنده‌یی که درباب کتب شیخ‌الرئیس بوسیلهٔ امام فخررازی (متوفی ۶۰۶) و خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲) انجام شد، حکمت اشراق سهروردی هم به‌حکمت نوریهٔ ملاصدرا انجامید.[۱۰۷] بعلاوه، کلام اسلامی در آثاری چون مواقف قاضی عضد، شرح‌تجرید علامهٔ حلی و کتب متعدد دیگر در توفیق بین عقل و شرع راه خود را همچنان ادامه داد.

اروپا از فلسفه اسلامی البته فقط به‌مشائیان توجه یافت —از کندی تا ابن‌رشد— اما از تأثیر حکمت آنها تا قرنها بعد از شروع عهد جدید هم بهره می‌برد. ترجمه لاتینی آثارشیخ از اندلس شروع شد که در آن علماء یهود بانصارا همکاری نمودند. چندسالی بعد، آثار کندی و فارابی به لاتینی نقل شد و تقریباً یک قرن بعد از ترجمه کتب ابن‌سینا بود که ترجمه آثار ابن‌رشد آغاز گشت — اوایل قرن سیزدهم میلادی. با وجود معارضاتی که اهل اسکولاستیک نسبت به‌حکمت اسلامی — خاصه فلسفهٔ ابن‌رشد— نشان دادند این حکمت برای آنها مایهٔ اعجاب بود و خضوع. از موارد جالبی که این حالت اعجاب نصارا را نسبت به حکمت و فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد یک رساله لاتینی است از مؤلفی مجهول که هر چند معلوم نیست اهل کجاست اما بهرحال در مسیحی بودنش جای شک نیست چون نه‌فقط از انجیل مکرر مطالبی نقل می‌کند بلکه صریحاً نیز به‌تثلیث اظهار عقیده‌می‌نماید. با اینهمه، دراواخر کتاب، جائی که اشارت دارد به‌انبیا که منبع‌وحی‌الهی بوده‌اند نام‌محمد ص را هم در ردیف نام‌موسی ذکر می‌کند واین نکته در دنیای لاتین قرون‌وسطی

که محمدص را پیغمبر راستین نمی‌دانسته‌اند بسیار غریب می‌نماید و حاکی است از تأثیر و نفوذ فوق‌العاده حکمت اسلامی در اذهان و افکار علماء و حکماء اسکولاستیک[۱۵۸]. این اعجاب و تحسین ذهن اسکولاستیک نسبت به‌فلسفه اسلامی بود که آن را وا می‌داشت حتی در حالی که بشدت فلسفه اسلامی را نقد می‌کند از آن چیزهائی اخذ کند. ازینجاست که‌مکرر به‌موارد شباهت بین اقوال حکماء قدیم اروپا با آراء مسلمین می‌توان برخورد. از جمله آن قول مشهور توماس داکویناس که می‌گوید علم‌خداوند علت‌اشیاء است، چنانکه آلفردگیوم خاطرنشان‌می‌کند، چیزی نیست جز کلام ابن‌رشد که می‌نویسد: العلم‌القدیم هوالعلة والسبب للموجود[۱۵۹] حتی در اقوال حکماء بعد از رنسانس هم ازین مواردشباهت می‌توان یافت که می‌بایست آراء مسلمین از طریق ترجمه‌های لاتینی یا عبری در اذهان اروپائیها وارد شده باشد و بهرحال قدرت و غلبهٔ‌حکمت اسلامی —خاصه فلسفهٔ ابن‌رشد— برفکر اروپایی تا دورهٔ‌گالیله وامثال او بی‌شک هنوز دوام داشته است[۱۶۰] آیا مشاجرهٔ معروف لایب‌نیتس وپیر بل درباب مسألهٔ شرور و این که این عالم بهترین عوالم ممکنه هست یانه ازحیث ماهیت دعوی و طرز احتجاج عین مشاجره‌یی است که موسی بن‌میمون —وقبل ازوی بعضی حکماء اسلام— درجواب زنادقه‌یی مانند محمدبن‌زکریای‌رازی آورده‌اند؟ آشنایی اروپا با فلسفه ابن‌میمون امکان این ارتباط را تبیین می‌کند و از تأمل در این دعوی که کاتبی قزوینی نیز —در کتاب المفصل فی‌شرح‌المحصل— آن را تقریباً بهمان شکل ابن‌میمون مطرح می‌کند[۱۶۱]، لااقل می‌توان به‌این نتیجه رسید که در افکار حکماء اروپا هنوز نکته‌هائی هست که سابقهٔ آنها را در نزد حکمای اسلامی می‌توان یافت. باری، مساعی مسلمین در فلسفه زیادست وکتب آنها مطالب ابتکاری و تازه بسیار دارد. باچنین وضعی، خاصی و

کوته‌بینی است که آنها را درین مورد فقط شارح حکمت یونانی بخوانند — ولاغیر. حکمت اسلامی هم، مثل علم اسلامی، هر چند از قوم یونانی — وهمچنین از اقوام هندی و ایرانی —بسیار چیزها اخذ و اقتباس کرده است بی‌شک فلسفه‌یی‌است مستقل وبا حکمت یونانی بهر حال تفاوت بسیار دارد— هم در هدف و هم در طرز بیان.

۱۹

برخلاف مسیحیت که علاقه‌یی به‌تربیت غیر دینی نداشت و همین امر تربیت اروپا راآخرالامر زیاده از حد غیر مسیحی کرد توجه خاص اسلام به‌تربیت دنیوی، در قلمرو اسلام تربیت متوازنی بوجود آورد که ترکیب همجنس ومتعادلی بود از علائق دینی و دنیوی.

اساس تربیت اسلامی عبارت بود از ایمان و عمل صالح، و آنچه‌بر آن نظارت می‌کرد شریعت بود و سنت. در واقع پیروی از آنچه سنت پیغمبر خوانده می‌شد، ایدآل اخلاقی و معنوی بود برای هر مسلمان.. مکارم اخلاقی که پیغمبر خود را برای اتمام و اکمال آن مبعوث می‌دید برای یک مسلمان از پیروی سنت او بدست می‌آمد وبس. اسلام، افراد و قبایل گوناگون راکه آداب و انساب مختلف داشتند در یک نوع برادری جهانی بهم پیوست وبااینهمه هیچ کس راسؤول کردار دیگری ندانست و حس‌مسؤولیت فردی‌را در اخلاق‌خویش‌اساس معتبر شمرد. نه‌فقط برای اعراب، بلکه برای بسیاری‌از اقوام و نژادهائی که سرزمین آنها بدست مسلمین فتح شد، اسلام میزانهای تازهٔ اخلاقی و تربیتی آورد که‌آنها تاآن هنگام نمی‌شناختند.

از همان آغاز کار، اخلاق مسلمین سادگی و مروت زندگی بدوی را نگاه داشت و آن را بادستور شریعت تصفیه کرد. غیرت خانوادگی و قومی یک مظهر این اخلاق عهد بداوت بود و مظهر دیگرش عبارت‌بود ازکراهت از فحشاء؛ صبر در مقابل شدائد؛ وتسلیم نشدن در برابر آنچه خلاف حق شناخته می‌شود، نیز از لوازم این خلق و خوی بدوی‌مآب بود. واقع‌بینی و حسابگری —که از تأثیر زندگی شهری درین اخلاق وارد شده بود—آن را تعدیل می‌کرد وقابل عمل. این نکته تربیت اسلامی را تربیتی معتدل کرد، تربیتی که هدف آن ایجاد خلق و خویی بود که‌گویی می‌خواست برای دنیا چنان باشدکه انگار درآن جاودانه‌است وبرای‌خدا چنان که‌گویی در هر لحظه خواهد مرد. بدینگونه، برای قومی که می‌خواهد یک «امت وسط» بماند اعتدال بین جسم و جان یک قانون‌اخلاقی است. بهمین جهت بود که‌امرتربیت جسمانی را مسلمین چنانکه‌بایدجدی گرفتند. بموجب روایات، عمربن‌خطاب غالباً مسلمین را تشویق می‌کرد که به‌فرزندان خویش‌شنا، تیراندازی،وسواری‌بیاموزند. [۱۶۲] وعبدالملک‌ابن‌مروان، خلیفهٔ اموی نیز به‌مربی فرزندان خویش توصیه می‌کرد تا به آنها شنا بیاموزد و آنها را به‌بیخوابی عادت دهد. [۱۶۳] —حجاج‌بن‌یوسف، آموختن شنا را حتی از آموختن خط لازمتر می‌دید و مقدمتر. [۱۶٤] — این اصرار در آموختن فنون نظامی توجه به‌ضرورت یک‌تربیت دنیوی، زنده،و پر نشاط را در نزد مسلمین می رساند. منشأ آن خواه تربیت ایرانی باشدیا رومی بهرحال مسلمین از آن‌هردو منشأ استفاده کرده‌اند. البته‌این تربیت نظامی و علاقه به‌فنون جنگی چنان نبود که رغبت و شوق مسلمین رابه آموختن معرفت و علم بکاهد — چنانکه نزد بعضی اقوام دیگر کرده بود. توجه به‌امر تعلیم دراسلام تا این حد بود که پیغمبر خود فدیهٔ چند تن از اسراء قریش را در جنگ بدر، تعلیم اطفال مدینه قرار داد. برای‌هر یک ازین اسیران که از سواد بهره داشتند دوازده کودک تحت تعلیم‌قرار داد و

وقتی کودکان بقدر کفایت آشنائی با خط و کتابت پیدا کردند اسراء آزاد شدند. ۱۶۵ در عصر پیغمبر، در مدینه مکتب – کتاب– و معلم وجود داشت و در ادوار تالی بین کسانی که بعنوان معلم یاد شده‌اند نام کمیت شاعر معروف عرب و نام حجاج بن یوسف امیر سفاك عراق هست. حتی بموجب بعضی اخبار حجاج بن یوسف بود که نخست در کتابت عربی نشانه های حرکات ونقاط را برروی حروف بکاربرد. ۱۶۶ –اگرمعلم کتاب، حتی در ادوار متأخرتر، نزد عامهٔ اعراب غالباً مورد تحقیر و مخصوصاً منسوب به‌حماقت بود، در یونان و روم قدیم هم ظاهراً معلمین ازین حیث وضع بهتری نداشته‌اند. معهذا، این کوچک شماری طبقهٔ معلم، عمومی نبود و کسانی امثال جاحظ ۱۶۷ روایات آمیخته باطعن و نکوهشی را که‌در باب معلم وجود داشت مربوط به‌معلمین نادان می‌شمردند و از معلمین شایسته‌به‌تکریم یادمی کردند. در مکتب کارتعلیم برنامه‌داشت بامقررات شرعی و اخلاقی. غیراز خواندن و نوشتن غالباً مقدمات حساب، سرگذشت انبیاء، و حکایات‌الصالحین هم به‌اطفال تعلیم می‌شد. عمربن خطاب به موجب روایات تعلیم اشعار و امثال سایر را به کودکان توصیه کرده بود. ۱۶۸ بعضی اخبار حاکی بود از اینکه تعلیم کتابهای نصارا نیز ناروا بود. همچنین بخاطر پاکی اخلاق آموختن اشعار لغو و پست را– لامحاله علمای‌اخلاق– منع می کردند. ۱۶۹ بعضی مواقع محتسب شهر مراقبت می کرد که اشعار و کتابهای خلاف اخلاق در دست کودکان مکتب نباشد. ۱۷۰ بدینگونه، تربیت روحانی و جسمانی در نزد مسلمین توأم بود با نظارت و مراقبت حکومت.

با آنکه درتربیت وتعلیم توجه بیشتر به‌پسران‌بود، و حتی درمورد دختران گهگاه سخن از منع تعلیم درمیان می‌آمد، تاریخ اسلام حتی در ادواری که انحراف از سنت بهیچوجه مقبول و ممکن به نظر نمی‌آمد مواردی را نشان‌می‌دهد حاکی از توجه مسلمین به‌تعلیم دختران – یالااقل حاکی از

عدم‌منع آن. وجود بعضی راویان حدیث در بین زنان نشان می‌دهد[۱۷۱] که اهل حدیث منعی در تعلیم کتابت و سواد زنان نمی دیده‌اند. دختر مالک ابن انس می‌توانست اشتباهات کسانی را که از کتاب موطأ پدرش روایت می‌کردند اصلاح کند. بنت‌المرتضی دختر علم‌الهدی کتاب نهج‌البلاغه را از عم خویش سید رضی روایت می‌کرد و گویند شیخ عبدالرحیم بغدادی نیز از وی روایت دارد. [۱۷۲] همچنین دو دختر شیخ الطائفه به‌نام بنت‌الشیخ مشهور شده‌اند که تألیفات پدر و هم کتابهای برادر خویش شیخ ابوعلی طوسی را روایت می‌کرده‌اند[۱۷۳]. تعداد زنانی که نامشان فی‌المثل در سلسلهٔ اجازات سبکی و سیوطی آمده است حاکی است ازوجود تعداد زیادی ناقلان حدیث دربین زنان. زینب دختر عبدالرحمن بن حسن جرجانی —که در سال ۶۱۵ درگذشت— در حدیث وفقه شهرت بسیار داشت وگفته‌اند به‌مرگ او بعضی اسنادعالی منقطع شد. حوزهٔ تعلیم بعضی اززنان حتی محل توجه اهل علم بود. زینب بنت‌مکی که درسال ۶۸۸ به دمشق وفات یافت حوزهٔ درس داشت وطالبان علم براو ازدحام می‌کردند فاطمه‌خاتون دختر محمدبن‌احمدبن‌ابی‌احمد به‌دانش و تقوی شهرت بسیار داشت.وی زوجهٔ امام‌علاءالدین ابی‌بکربن‌مسعود قاشانی بود و خود مؤلفات داشت وحلقهٔ تدریس. بعلاوه،گویند درمواردی که شوهرش درفتوا درمی‌ماند وی او را به‌راه صواب می‌آورد. درشام، نورالدین محمود زنگی —مشهور به‌الملک‌العادل— او را بنهایت اکرام می‌کرد و در پاره‌یی کارها با او مشورت می‌نمود[۱۷۴] ست‌الوزراء حنبلیه —که در۷۱۷ وفات یافت— اهل حدیث بود وگویند بارها صحیح بخاری را درس گفته بود. تعلیم زنان بحدی بی‌اشکال به‌نظر می‌آمد که حتی یک‌زن ناقص‌الخلقه هم‌اگر می‌خواست می‌توانست از سواد و علم بی‌بهره‌نماند. درسال ۶۲۴ هجری در اسکندریه زنی پدید آمد مشهور به‌بنت‌خدای وردی، که ازپیشروان هلن‌کلر محسوبست. می‌گویند وی دست وبازو

نداشت و سینه‌اش نیز مثل سینهٔ مردان بود. با اینهمه، درکسب علم اهتمام کرد و قلم را باپا می‌گرفت و بخوبی چیز می‌نوشت. حتی نیم‌قرنی قبل ازاو نیز شهر اسکندریه شاهد پیدایش یک نوع هلن کلر باستانی دیگر شده بود که بیدست خوانده می‌شد و او هم ظاهراً از یک‌خاندان ایرانی بود. وی نیز چنانکه از نامش پیداست دست نداشت. بااینهمه، چندگونه خط را بخوبی می‌توانست بنویسد[۱۷۵] نه‌فقط در زهد و تصوف بعضی از زنان نیز —مثل رابعهٔ عدویه و فاطمهٔ نیسابوریه— مردانه‌قدم زده‌اند بلکه در شعر وادب هم پاره‌یی از آنها قریحهٔ عالی داشته‌اند و نام بسیاری از آنها در خیرات‌الحسان —وتذکره‌ها وکتب تراجم دیگر— آمده است. بدینگونه، درسایه تربیت اسلامی زنها نیز می‌توانسته‌اند در میدان علم و معرفت دوش‌بدوش مردان به‌سعی و طلب برخیزد.

اخلاق و تربیت از لحاظ نظری نیز نزد مسلمین پایهٔ عالی داشت. اقوال منسوب به‌لقمان، هرمس، جاماسب، وبزرجمهر درباب اخلاق و تربیت درکتب آنها مکرر نقل می‌شد. نزد مسکویه اخلاق تا حدی التقاطی بود اما مخصوصاً رنگ نوافلاطونی داشت و امام غزالی آن را با بینش صوفیه در هم آمیخت. با آنکه بعد از او در اخلاق و تربیت اخلاقی رسالات وکتابها بسیار تألیف شد، حتی بـا آنکه اخلاق ناصری وکتابهـائی که‌بتقلید آن به‌زبان فارسی بوجود آمد حاکی ازغور و تأمل بسیار در مسائل مربوط به‌اخلاق بود، بزحمت می‌توان قبول کرد که در اخلاق —یابعبارت درست‌تر در روانشناسی اخلاقی که نام واقعی علم اخلاق غزالی باید باشد— هیچ کس از مسلمین به‌پایهٔ غزالی رسیده باشد، تا چه‌رسد به‌اینکه از او بگذرد.

بااینهمه، اگر مسلمین به‌اخلاق و تربیت‌نظری، آن ذوق و علاقه‌یی راکه به‌منطق داشته‌اند نشان نداده‌اند سببش بی‌شک آنست که قرآن و سنت از این لحاظ برای‌آنها خلأی باقی نمی‌گذاشته است و

همین نکته‌است سبب آنکه به‌علم سیاست نیز چندان شور و علاقه‌یی اظهار نکرده‌اند. درست است که مسلمین روی‌هم‌رفته در سیاست مدن کمتر از سایر مباحث فلسفی خوض کرده‌اند اما سبب آن، بر خلاف آنچه شاید در بادی امر به‌نظر آید نه‌وجود حکام جبار بود نه‌عدم آزادی فکر و بیان. بعلاوه، مسلمین آن ایام، مثل بیشترینهٔ نصارا هم توجهشان حصربه ملکوت‌الهی نبود به‌ملکوت زمین هم توجه تمام داشتند نهایت آنکه در غالب موارد، شریعت‌حدودی در این امور تعیین می‌کرد که جائی برای بحث نظری نمی‌ماند. اگر هیچ یک از مسلمین و نصارا در قرون‌وسطی، با وجود شوق وولعی که به‌اکثر آثار ارسطو نشان می‌دادندبا کتاب سیاست او آشنا نشدند، سبب عمده‌اش این بود که آن کتاب مبتنی بود بر تحلیل و استنتاج از احوال سیاست و جامعهٔ یونانی —در عهد شرك. آن احوال هم نه‌بادنیای مسیحی غرب قابل انطباق بود نه‌بادنیای اسلام. اگر بحث ارسطو متضمن نقشه و پیشنهادی بود برای بهبود و اصلاح جامعه و سیاست انسانی لااقل در جامعهٔ اسلامی ممکن بودمورد توجه کسانی قرارگیرد که شکل حکومت خلفا را مطلوب طبع خویش نمی‌یافتند. آنچه اینگونه کتابهای افلاطون را مورد علاقهٔ فارابی قرارداد همین نکته بود. در واقع «معلم‌ثانی» نیزدر رؤیاهای انزواجویانهٔ خویش ظاهراً مثل افلاطون می‌پنداشت که‌وقتی حکیم‌حاکم‌باشد مدینه‌فاضلهٔ تحقق می‌یابد. بعلاوه، فارابی‌گویا تصور می‌کرد طرح یک مدینهٔ فاضله شاید تأثیری در سیاست عصر—که جامعهٔ اسلامی را به‌تجزیه و فساد و انحطاط کشانیده بود— تواند داشت. آراء اهل‌المدینةالفاضلهٔ وی یک رؤیای افلاطونی بود —از چشم یک صوفی یا یک حکیم مسلمان. در صورتیکه تحلیل و بررسی احوال جامعه و سیاست نیز اگر بشیوه‌یی‌نزدیک به‌روش ارسطو نزد مسلمین مورد توجه واقع‌گشت در مقدمه ابن‌خلدون بود که بادیدی نظیر ارسطو مسائل راجع به‌حکومت و تمدن اسلامی را

بررسی کرد و بادقت‌نظری شبیه به‌مونتسکیو.

بااینهمه، در اخلاق و سیاست آنچه در جامعهٔ اسلامی تأثیرعملی داشت تربیت وارشادی بود که از قرآن و سنت‌ناشی می‌شد. این‌مباحثات نظری اگر در حلقهٔ محدود اهل قیل وقال نفوذی داشت به‌احوال حکومت وتربیت‌اهل‌علم‌تجاوزنمی کرد. خشونت و قساوت امثال معتضدعباسی یا قطب شاه هند و تیمور لنگ اگر روح ماکیاولی داشت از تأثیر تربیت اسلامی برکنار بود. تربیت اسلامی را آنگونه حکام و سلاطین عرضه می‌کردند که خود را به‌شریعت اسلام پایبند می‌دیدند —امثال عمربن‌عبدالعزیز و صلاح‌الدین ایوبی. عمربن‌عبدالعزیز حتی از یک سن‌لویی در اخلاق و انسانیت برتری داشت. در دورهٔ جنگهای صلیبی که‌عدهٔ زیادی از امراء وسلاطین اروپا به‌شرق اسلامی آمده بودند، صلاح‌الدین ایوبی به‌اتفاق ازهمه شریفتر بود. درطی این جنگهای خونین دور و دراز نصارای اروپای‌غربی نشان دادند که درصفات مردانگی، پایبندی به‌عهد وپیمان، و شفقت نسبت به‌ضعفا، هنوز می‌بایست بسیار چیزها از مسلمین فراگیرند. حتی در بازرگانی مرد مسلمان تحت تأثیر تربیت عملی اسلام، بطورکلی از لحاظ خوش‌قولی و اجرای تعهدات بهتر از مسیحی بود[۱۷۶] در حقیقت آرمانهای اخلاقی شوالری در اروپا، تا حد زیادی مدیون تماس با مسلمین بود. با وجود معایب اخلاقی که مسلمین بسبب تجمل و تنعم تدریجاً بدان آلوده بودند روی‌هم‌رفته مسلمانان در آن زمان مردتر از مسیحیان به‌نظر می‌آمدند و مردانه‌تر. در حفظ عهد و پیمان دقیقتر بودند و با مغلوبان بیشتر شفقت می‌ورزیدند[۱۷۷] بار تلمی سن هیلر با بیانی دور از مبالغه می‌گوید آنچه نزد اروپائیهای عهد جدید صفات مسیحی خوانده می‌شود اخلاق و آداب تهذیب یافته‌یی است که آن را از مسلمین فراگرفته‌اند نه از مسیحیت[۱۷۸] در این جنگهابرتری اخلاق مسلمین حتی مایه اعجاب دشمنان بود. اروپا اگر فتوح مسلمین راگهگاه

به‌چشم یک تجاوز ارضی که به‌نام توسعهٔ دین صورت‌گرفت می‌نگرد دربارهٔ این جنگ خونین دویست ساله که نطق آتشین پاپ مقدس آن‌را بوجود آورد و درواقع چیزی جز غارتگری و دست‌اندازی به‌سرزمین مسلمین هدف آن نبود چه‌می‌گوید؟ اگر درهر دو اقدام نیز مطامع و اغراض‌تجاوزکارانه به‌یک اندازه باشد مروت و شفقت و انصاف‌فاتحان مسلمان با خشونت و قساوت صلیبیها هیچ طرف نسبت‌نمی توانسته‌است باشد. درنظر بعضی از مسلمین، این سلحشوران صلیب مقدس از خشونت و وحشیگری چندان تفاوتی با جانوران وحشی نداشته‌اند[۱۷۹] مورخ وقتی خشونت صلیبیها را در بلاد فتح‌شده مشاهده می‌کند و تعدی امراء غارتگر آنها را در نظر می‌گیرد شاید بآسانی به‌خود حق می‌دهد مقاومت مسلمین را در برابر این سیل مخرب دفاع از تمدن و انسانیت بشمارد در مقابل هجوم توحش —توحشی که اگر از یورش چنگیز کمتر خطر داشت از آن طولانیتر بود و پردامنه‌تر.

۲۰

وسعت کم‌سابقهٔ قلمرو اسلامی و تنوعی که از لحاظ اقلیم، نژاد، آداب، و رسوم گونه‌گون در جامعهٔ وسیع مختلط اسلامی وجود داشت ادارهٔ چنین تودهٔ عظیم انسانی را دشوار می‌کرد و توفیق بزرگ مسلمین درین نکته بود که تمام این قلمرو پهناور را بایک قانون واحد اداره کردند — شریعت اسلامی. درواقع نزد مسلمین دین وقانون یک‌چیز بود— شریعت. حتی سیاست واداره نیزلامحاله از لحاظ نظری تابع شریعت بود. سیستم اداره البته تازه نبود و دست کم امویها و عباسیان قسمتی از آن را از روم و ایران اقتباس کردند. اما در طرز ادارهٔ حکومت اسلامی آنچه برای دنیا تازگی داشت انطباق آن بود با شریعت و وجود روح اخلاص و اخلاق بود در آن. بر خلاف جامعهٔ عربی —جامعهٔ جاهلیت— که مبتنی بر انساب و پیوندهای خویشاوندی بود، جامعه‌اسلامی بر اساس اخوت دینی قرار داشت. درست است که بعدها، توسعهٔ فتوح تدریجاً اعراب را در ممالک فتح شده یک تفوق و امتیاز عملی اما بی‌دوام داد؛ درست است که در عهد خلافت اموی این تفوق اعراب‌نسبت به سایر مسلمین —که موالی خوانده می‌شدند— مورد تأیید هیئت حاکمهٔ

وقت بود اما در جامعهٔ مسلمین و خارج از طرز فکر وطرز تلقی حکام و خلفاء تفاوتی بین عرب و عجم دیده نمی‌شد. پیغمبر فضیلت را در تقوی اعلام کرده بود و این کسانی که به نام «موالی» خوانده می‌شدند غالباً در علم وتقوی نیز، مثل مراتب اداری، می‌توانستند فضیلت واقعی خود را در جامعهٔ اسلامی احراز کنند. با وجود آنکه در پایان عهد اموی نهضت شعوبیه —تحت تأثیر بعضی اقوال خوارج و شیعه— تا حدی تعصبات‌نژادی را در بین مسلمین بیدار می‌کرد، ترکیب جامعهٔ اسلامی وتسامح و تساهلی که در آن حکمفرما بود اجازهٔ بروز تعصبات را در آن نمی‌داد. درست است که بعضی نهضتهای ضد خلفا رنگ شعوبی داشت اما پیشوایان همین نهضتها که احیاناً تمایلات سیاسی و قومی داشتند، غالباً ناچار بودند صبغهٔ مذهبی به‌دعاوی خویش بزنند تا بتوانند دربین‌عامه کسانی را به‌هواداری خویش جلب کنند. درواقع بسبب همین شعارهای مذهبی بود که بعضی ازین نهضتها به‌مبادی تشیع منسوب شدند. در جامعه‌اسلامی همیشه عامهٔ مسلمین همان اصل اخوت اسلامی را اساس عمل می‌دانستند و امتیازات عناصر حاکمه و همچنین تعصبات شعوبی ضد آن را نیز به‌چشم یک تجاوز به‌قلمرو اخوت اسلامی می‌دیدند. طبقه، به‌آن معنی که در روم قدیم و ایران ساسانی بود نزد مسلمین وجود نداشت. حتی رفتار با اهل کتاب و یا بردگان نیز چنان با تساهل و مدارا توأم بود که ازین حیث جامعهٔ اسلامی هنوز می‌تواند سرمشق خوبی برای امریکا و افریقای جنوبی باشد. واقعهٔ صاحب‌الزنج بیش از آنکه شورش بردگان باشد یک توطئهٔ قرمطی بود چنانکه قیام خرمدینان، سرخ‌علمان، سپیدجامگان و امثال آنها نیز بیش از آنکه نهضت قومی را تحریک کنند، نهضت‌های مذهبی را تبلیغ می‌کردند. در جامعهٔ اسلامی، استثمار طبقاتی آن شکل غیر انسانی را که در جامعهٔ فئودال اروپا داشت نمی‌شناخت. فرقه‌های مختلف که تعدادشان بر

هفتاد بالغ می‌شدودرمواقع حساس بعضیهاشان احیاناً به‌جان هم‌می‌افتادند غالباً در مواقع عادی یکدیگر را تحمل می‌کردند. اهل مذاهب اربعه حنفیها، شافعیها، مالکیها، و حنبلیها —اگر در فروع مسائل با یکدیگر بعضی اختلافات داشتند غالباً با ذمی‌ها رفتارشان با تساهل و تسامح نسبی بیسابقه‌یی همراه‌بود. حتی‌ازهمان‌دورهٔ‌اموی بقسمی ازوجوداین ذمیها— خاصه‌نصارا— در امور اداری با تسامح وگشاده نظری استفاده می‌شد که از هیچ حیث برای آنها در قلمرو اسلام جای نگرانی نمی‌ماند. در قلمرو اسلام وجود اقلیتهای یهودی و مسیحی —به‌عنوان اهل کتاب— قابل تحمل بود اما مسیحیت قرون وسطی، در اندلس و سیسیل صقلیه نمی‌توانست اقلیت مسلمان را در داخل قلمرو خویش تحمل کند[۱۸۰] و بعد از سقوط قدرت مسلمین در اندلس وسیسیل، زندگی در قلمرو و مسیحیت برای مسلمین تحمل‌پذیر نمی‌توانست باشد. اگر اسلام درهرجا در فرانسه، در سیسیل، در اسپانیا با شکست‌نظامی روبروگشت و تدریجاً آن سرزمینها را ترک کرد و در داخل قلمرو خویش انزواجست سببش عدم تسامح مسیحیت بود در تحمل اقلیتهای دینی در قلمرو خویش. از ازین روست که معامله مسلمین با این اقلیتها از هر حیث قابل تحسین بود و درخور اعجاب. این اقلیتها در جامعه اسلامی تا حد امکان در حمایت قانون بودند —در حمایت شریعت. در اجرای مراسم دینی خویش تا آنجا که معارض حیات اسلام نباشد غالباً آزادی کافی داشتند اگر جزیه‌یی از آنها در یافت می‌شد درازاء معافیتی بود که از جنگ داشتند و درازاء حمایت و امنیتی که اسلام‌به‌آنها عرضه می‌کرد. بعلاوه، این جزیه سالیانه از یک تا چهار دیناربیش نبود و آن را هم از کسانی اخذ می‌کردند که توانایی حمل سلاح داشتند. از راهبان، زنان، و نابالغان جزیه نمی‌گرفتند و پیران، کوران، عاجزان، فقیران، وبردگان از آن معاف بودند. نسبت به‌بردگان نیز معاملهٔ مسلمین همراه با تسامح بود

ومسالمت. وقتی از بردگی در اسلام صحبت می‌شود نباید ماجرای اسپارتاکوس یا داستان کلبهٔ عموتام را بـه‌خاطر آورد. اگـر اسلام اصل برده‌داری را پذیرفت چنان انسانیتی را نسبت به‌بردگان توصیه کرد که در جامعهٔ اسلامی برده تا حدی بمثابهٔ عضو خانواده تلقی می‌شد. پیغمبر، بموجب روایات، آن کس را که بندهٔ خویش رابزند از بدترین مردم خوانده بود. حتی گویند که وقتی نیز توصیه کرده بـود که بندگان را بنده (=عبد) خویش نخوانید مردجوان (=فتی) خویش بخوانید. در واقع تجارت بـرده در همـان ایام، هم نـزد یهود معمـول بـود و هـم نـزد نصارا. اگر کلیسا گهگاه نسبت به آن اظهار کراهت می کرد، اسلام هم از پیغمبر این سخن را نقل می کرد که بدترین مردم آنست که مردم را می‌فروشد —شرالناس من باع الناس. بعلاوه، وضـع یک بـرده در نزد مسلمین با وضع او در نزد یهود و نصارا طرف نسبت نبود. نزد یهود مردی که با کنیز درم خریدهٔ خویش می‌آمیخت عملش زنا محسوب می‌شد و زن اوحق داشت آن کنیز را بفروشد واز خانهٔ خویش دورکند چنانکه نزد نصارا هم فرزندی که از یک کنیز برای مرد به‌دنیا می‌آمد، برده بود گویی گناه زنای پدر را به‌گردن خویش داشت. درصورتیکه نزدمسلمین، نه فرزند آن وضع حقارت‌آمیز را داشت نه‌مادرش. مرد حق نداشت‌ام‌ولد را بفروشد و او بعد از مرگ خداوند خویش‌آزادی نیز می‌یافت. در بین خلفا و سلاطین اسلامی بسیار بودند کسانی که مادرشان برده بود — ام‌ولد. ازین ممالیک —بندگان درم خرید— بعضی‌ها در غزنه، هند، ومصر مکرر سلطنتهای مهم بوجود آوردند و اینهمه نشان می‌دهد که در قلمرو اسلام برده بهیچوجه عرضهٔ سرنوشتی از نوع سرنوشت بردگان امریکای عهد لینکلن نمی‌شد. چنانکه زن نیز، برخلاف مشهور، در قلمرو اسلامی وضعش اسارت‌آمیز به‌نظر نمی‌آمد. دربین زنان مسلمان کسانی بودند که در امور اجتماعی و حتی کارهای راجع به‌حکومت نیز

از خود لیاقت‌نشان دادند؛ بعضی از آنها ملکه یا نایب‌السلطنه بودند. نام‌امثال‌ترکان‌خاتون، آبش‌خاتون، شجرةالدر، و امثال آنها در تواریخ محلی مسلمین هست. بعضی از زنان در امور اجتماعی نیز قابلیت ولیاقت نشان می‌دادند. سکینه دختر حسین بن‌علی ع] مجالس ادبی و سیاسی داشت واشعارگویندگان مختلف را می‌شنید و نقد می‌کرد[۱۸۱] نفیسه دخترزیدبن‌-الحسن بر ولیدبن‌عبدالملک اموی خروج کرد و در مصر درگذشت[۱۸۲] با اینهمه، علاقهٔ به‌خانواده و امر تربیت زن را پابند خانه می‌داشت اما این پایبندی اسارت وحقارت نبود. در حقیقت زن مسلمان ازجهت امنیت امنیت‌اقتصادی—مخصوصاً از زنان بسیاری از نواحی اروپا وضع بهتری داشت؛ زیرا می‌توانست در مال خود تصرف و دخالت کند و شوهر یا طلبکارانش حق نداشتند در دارائی او مداخله کنند. بعلاوه، تسهیلاتی که‌اسلام در امر ازدواج مقرر می‌داشت زن را، هم از ورطه فحشاء دور نگه می‌داشت هم از بی‌عفتیهائی که لازمهٔ محدودیتهای غیرطبیعی بود. بدینگونه، چند همسری (Polygamy) مسلمین تا حدی یک مبارزه ضدفحشاء بود، و زن مسلمان نیز—مادام که از شوهر عدالت می‌دید— آن را بهیچوجه یک‌نوع ظلم وخفت در حق خویش تلقی نمی‌کرد.

جامعه‌یی چنین که در آن نه‌زن مورد تعدی بود نه‌برده، وحتی اقلیتهای دینی و مذهبی نیز از آسایش برخوردار بودند، برای نظم و عدالت خویش می‌بایست از یک قانون‌عالی بهره‌مند باشد —چنانکه بود. این قانون عبارت بود از شریعت، و در اسلام نیز—مثل آئین موسی— دین‌وقانون یک چیز بود. بدینگونه، در شریعت محمدص]، هر جرمی یک‌گناه محسوب می‌شد و هرگناه یک‌جرم. منشأ اصلی این‌شریعت کتاب خدا بود —قرآن که هم‌منبع عقیده مسلمین نیز بود. مأخذ دیگر سنت بود که آنچه را در قرآن مجمل یا مبهم بود تبیین و توضیح می‌کرد

سنت عبارت بود ازگفتار، کردار یا تقریر پیغمبر که نقل و حکایت آن حدیث خوانده می‌شد یا خبر. با اینهمه، در دوره‌یی که دیگر دسترس به‌پیغمبر نبود —مخصوصاً از وقتی اسلام از چهار دیوار جزیرةالعرب بیرون آمد — گهگاه مواردی جزئی پیش می‌آمد که حکم‌آن نه درقرآن تصریح شده بودنه درسنت. اینجا بود که رجوع به‌یک اصل ثالث غیر ازکتاب و سنت لازم می‌آمد و آن عبارت بود از اجماع —توافق‌عام. اگر هیچ یک از اینها مشکل را حل نمی‌کرد به‌عقل انسانی رجوع می‌شد یا به‌رأی وقیاس. با اینهمه، آنچه اجراء آن در شریعت اهمیت داشت حدود و شروطاین اصول بود. در مورد قرآن ضرورت داشت که آیات احکام درست فهم شود، حدود امر ونهی و عام‌و خاص‌شمول آنها معین گردد، ناسخ و منسوخ احکام شناخته آید، اقتضای معانی و الفاظ بدقت معلوم‌گردد، و البته اینهمه شناخت قرآن را لازم داشت —تفسیر. البته در تفسیر قرآن مسائل دیگر نیز غیر از آنچه با قانون و شریعت ارتباط داشت پیش می‌آمد مثل عقاید، اخبارگذشته، قصهٔ‌انبیاء و انذار مشرکان. تفسیر هم مقتضی غور در اسلوب بلاغت اعجازآمیز قرآن بود وهم مستلزم جستجو درشأن نزول و در تفصیل قصص و حکایات. این نکته سبب شد که تفاسیرمختلف بوجود آمد: ادبی ولغوی، مثل کشاف زمخشری، یا کلامی و حکمی مثل تفسیر امام فخر. درحدیث هم استنباط قانون مقتضی غور و دقت بود. ازبین صدها هزار حدیث که نقل می‌شد —وحتی از همان عهد حیات پیغمبر منافقان و معاندان آنها رابه کذب خویش آلوده بودند— خبرثقه و قابل اطمینان راکه بتواند دستاویز احکام شریعت واقع شود از روی چه‌میزانی می‌توان شناخت؟ احادیث از جهت اسناد، از جهت راویان، و از جهت متن‌تاچه‌حدقابل اعتمادند؟ اخبارآحاد، و اخبار متواتر هریک تا چه حد و درکدام شرایط حجت بشمارند؟ علم حدیث، علم درایه،وعلم رجال بوجود آمد تا از بین

انبوه احادیث «صحاح» میزانی بدست آید، برای آنچه ثقه هست و آنچه ثقه نیست. از اینهاگذشته بحث پیش می‌آید درباب اجماع. اگر تحقق آن ممکن هست به‌آن چگونه می‌توان علم یافت و تاچه حد می‌توان آن را حجت‌شمرد؟ بعلاوه، حدود و شروط کار عقل، رأی یا قیاس را چگونه می‌توان تعیین نمود. ائمه چهارگانهٔ سنت — ابوحنیفه، مالک‌بن انس، شافعی، واحمدحنبل — اختلافشان غالباً از حدود و شروط حجیت این اصول ناشی است اما با وجود اختلافات قابل توجه که دربن مذاهب فقهی — و مذهب شیعه — با آنهاهست قانون شریعت اسلامی که‌روح اصلی آن وحی‌الهی است، درطی قرون و در تمام قلمرو مسلمین همه جاوحدت و اصالت خود را حفظ کرده است[۱۸۳] و در واقع همه‌جا بیک‌گونه برسرنوشت مسلمین، و احوال و عقاید آنها حکومت کرده است. بدینگونه، فقه اسلامی با تکیه برین اصول — که ارزش و حدود آنها را علم اصول یا متدولوژی فقه بررسی می‌کند — براحکام شریعت وادلهٔ‌آنها نظارت دارد. درحقیقت، با وجود بعضی موارد که‌فقه اسلامی از آداب یا احکام رایج در نزد اقوام و ممالک فتح‌شده شاید چیزهائی — بحکم اصول — گرفته باشد رویهمرفته فقه اسلامی بعنوان یک سیستم قانونی کاملا اصیل است و ابتکاری[۱۸۴] بعلاوه، این‌سیستم در قلمرو وسیع اسلام نظم و عدالتی را که در قرون وسطی مخصوصاً درغرب، مدتها مجهول بود به‌دنیا باز آورد. در همان دوره که فقه اسلامی مشکلترین دعاوی را بوسیلهٔ احکام الهی خویش حل و فصل می‌کرد دنیای مسیحی قرون‌وسطی قضاوت الهی را بوسیلهٔ جنگ تن‌بتن و آنگونه وسایل اجراء می‌نمود. قانون شریعت، که در اسلام‌حاکی از امر وارادهٔ الهی است، از جهت اخلاقی مخصوصاً قابل ملاحظه است و رعایت انسانیت و پاس حقوق دیگران، مبنای اساسی بسیاری‌از احکام آنست. درین قانون‌گوئی انسان‌هیچ حقی ندارد مگر آنکه خدا نیز سهمی درآن

حق داشته باشد. اما سهم خدا عبارتست از امر او به‌اینکه حق هرکس باید به‌او داده شود و هیچ کس حق ندارد، به آنچه تعلق به‌دیگری دارد تخطی کند. بدینگونه،قانون اسلام که در واقع یک‌قانون الهی‌است، بی‌آنکه ناشی از مصلحت جوئیهای انسانی شده باشد به‌همان نقطه از حق خالص (Pure Right) می‌رسد که بقول یک محقق معروف‌اروپائی زمینهٔ مشترك تمام اقوام متمدن بشمارست[۱۸۵]

قاصلهٔ بین واقعیت با حکم شریعت در جامعهٔ اسلامی اگر هست هیچ جا آن اندازه که در امر حکومت وسیاست پیداست بارز نیست. در واقع، طرز انتخاب خلیفه —جانشین پیغمبر— از همان اوایل طوری شد که نشان داد بین تئوری و واقعیت در هیچ جا بقدر سیاست اختلاف نیست[۱۸۶] این مسألهٔ خلافت قدیمترین مورد خلاف بین مسلمین را تشکیل داد و از همان ماجرای سقیفه دوستداران معدود اهل بیت را در مقابل عامه قرار داد. غلط است آنکه‌گویند تشیع را ایرانیان بوجود آوردند یا نشر و تبلیغ کردند؛ در واقع این فکر دربین عناصر غیر عرب از عهد مختار منتشر شد در صورتیکه مدتها پیش از آن، و دست‌کم از اواخر عهد عثمان، این فرقه موجودیت خود را نشان داده بود. بعلاوه، برخلاف مشهور، بیشتر کسانی از زرتشتیها که به اسلام می‌گرویدند غالباً مذهب اهل سنت اختیار می‌کرده‌اند، نه مذهب شیعه[۱۸۷] در هرحال، در مورد خلیفه، شیعه قائل به‌نصب و انتخاب عامه نبود و خلفا را غاصب می‌شمرد چنانکه خوارج نیز غالباً ضرورت انحصار خلافت را در قریش انکار می‌کردند و در خروج بر هر خلیفهٔ جائر خویشتن را ذیحق می‌دانستند. با اینهمه، خلیفه هرکس بود، خواه از خلفای راشدین و خواه از امویها یا عباسیان، کار عمده‌اش غیر از دفاع و حمایت از حوزهٔ اسلام نظارت بود در اجراء احکام شریعت. با وفات پیغمبر، وحی —که منشأ قانون بود— منقطع‌گشت اما خلیفه که جانشین

پیغمبر بشمار می‌آمد می‌بایست بر اجراء سنت و شریعت نظارت کند. در باره منشأ قدرت و حدود اختیار خلیفه بحث بسیارست اما در گذشته، صرف‌نظر از مدعیان خاص، تنها دسته‌های منظمی که بااساس خلافت یا با شخص خلیفه اظهار مخالفت می‌کرده‌اند عبارت بوده‌اند از خوارج و شیعه. با امویها خلافت به‌نوعی سلطنت موروثی تبدیل شد وعباسیان نیز که در آغاز کار آنهمه از امویها انتقاد کردند نتوانستند یا نخواستند آن رابه‌شکل عهد راشدین بازگردانند. اینجاست که شکاف بین تئوری و واقعیت، در امر راجع به‌حکومت روی می‌نماید. حکومت راشدین بهر حال نوعی دموکراسی بود، از نوع حکومت عدهٔ قلیل اصحاب حل و عقد. از لحاظ نظری تمام مسلمین در انتخاب خلیفه وارد بودند اما محدودیت امکانات و تعارض اغراض و قدرتها حکومت اهل حل و عقد واقعی را محدود می‌کرد به‌حکومت یک عدهٔ قلیل —الیگارشی. خلیفه در غالب امور با صحابه و یاران مشورت می‌کرد و اگر هم به‌حرف آنها گوش نمی‌داد حکومتش مطلق نبود و چیزی آن را محدود می‌کرد — شریعت. بدینگونه، شریعت قانون واحدی بود که از امیرالمؤمنین تا فقیرترین مرد مسلمان همگی مکلف به‌اطاعت از آن بودند. در واقع اسلام با قانون واحدی که منشأ اصلی آن وحی الهی بود بر سراسر قلمروخویش بیکسان حکومت می‌کردو اسلام‌مرد چیزی‌نبود جزتسلیم‌وی به‌این قانون.

توسعه‌فتوح اسلامی تدریجاً منتهی به‌نتیجه قهری آن شد: تجزیه. امرا رفته‌رفته حساب خود را ازمرکز جدا کردند، و این البته مستلزم جدائی ازشریعت نبود. حتی در اسلام زمانی رسید که غیر از خلیفه بغداد، دو خلیفه دیگر در مصر و اندلس نیز وجودداشت و در بلاد مختلف نیز امراء خود را سلطان می‌خواندند —و نمایندهٔ مستقل قدرت خلیفه. با اینهمه، در تمام قلمرو اسلام قانون-یک‌چیز بود: شریعت. بعلاوه، در تمام این حوزه وسیع که به‌نام امیرالمؤمنین اداره می‌شد سنتهای اداری

هرمحل تا آنجا که باشریعت سازگاری داشت حفظ شد و ادامه یافت: درشام و مصر سنت رومی، در عراق و فارس سنت ساسانی. مرکزیت اداری، دیوانهای متعدد در «دارالخلافه» پدید آورد و تجزیهٔ خلافت انواع دیوانها درست کرد، درهر ولایتی. بیت‌المال که درعهد راشدین دارائی آن مال‌الله محسوب می‌شد ازعهد اموی بازیچهٔ مطامع و اغراض خلیفه شد، و امراء او. بادیوان جند، دیوان نفقات، دیوان‌برید، دیوان رسائل و دیوان اشراف‌قسمت عمدهٔ کارهای اداری‌انجام می‌یافت ودیوان‌بر وصدقات هم برای کارهای خیریه بود. در دوران بعضی خلفاء دیوانها غیر از روزهای جمعه در روز های سه‌شنبه هم تعطیل بود[۱۸۸] اما فعالیت و ادارهٔ این دیوانها، و نظم و ترتیب‌آنها همیشه تابع‌شخصیت وزیر بود که خودگهگاه شغل خویش را —مثل عمالش— بادادن هدیه ورشوه بدست می‌آورد وبا «مرافق» حاصل از شغل آنچه را از دست داده بود جبران می‌کرد. تسلط بی‌دوام سلسله‌ها و هوس‌تبذیر بعضی امراء درکار خراج و مالیات بی‌نظمیهایی را —مثل همه‌جا— سبب می‌شد و مشکلات مالی واداری پدید می‌آورد. مسابقهٔ رجال دربار درتحصیل وزارت‌بعلاوهٔ رواج القاب وعناوین پوچ دربین عمال‌وامراء که امثال‌ابوریحان بیرونی‌و خواجه‌نظام‌الملک ازآن بشدت انتقاد کردند سبب مزید فساد و حتی بروز حیف ومیل در دیوان و پیدایش هرج ومرج در اداره می‌شد که هیچ یک روح اسلامی و سنتی نداشت و تدریجاً منتهی سد به نفرت عام از دیوان و دیوانیان که هنوز بین عامهٔ مسلمین باقی است.

۲۱

که گفت که در اسلام دین را با هنر سازگاری نیست؟ برعکس، این هردو بایکدیگر ملاقات می کنند وآن هم در مسجد. خدای اسلام —الله تعالی — نه‌فقط رحیم وحکیم است بلکه جمیل هم هست، و از همین رو چنانکه صوفیه می‌گویند، دوستدار جمال. یک‌نظر به بعضی مساجد کهن نشان می‌دهد که این بناهای باشکوه والا که به‌پیشگاه خداوند اهداء شده‌اند صرف‌نظر ازقدس و نزهت معنوی که دارند از لحاظ یک مورخ نیز در خور آنند که گالریهای هنر اسلامی تلقی شوند. هنرمندان بی‌نام ناشناس این مساجد که تمام هستی خویش را وقف خدمت خداوند کرده بودند از همان شوق مقدسی‌گرم بوده‌اند که استادان عهد رنسانس را مشتعل می‌داشته است و ازین روشل آنها با شوقی‌تمام می کوشیده‌اند تا بهترین تصوری‌راکه اززیبائی می‌داشته‌اند در طی این آثار مقدس جلوه وتحقق بخشند. حقیقت آنست که معمار مسلمان در روزگاران گذشته هر زیبائی را که در اطراف خویش می‌دید اگر آن را درخور عظمت و جلال خدا می‌یافت سعی می کرد تا بهنگام فرصت برای آن در مسجد جائی باز کند. بدینگونه، ستون را از آنچه در معابد بابل بود گرفت، مناره و محراب را از

کلیسا اقتباس نمود و ایوان وطاق آن را از قصرهای سلطنتی ساسانیان تقلید نمود.

مسجد در عهد خلفا برای مسلمانان خیلی بیش از امروز اهمیت داشت زیرا تنها جای عبادت مسلمین بشمار نمی‌آمد. هم فوروم (Forum ـ میدان خطا به در روم) بود هم محکمهٔ عدالت آنها، هم محل درس و تعلیم آنها بود هم حتی آکادمی آنها. در عهد پیغمبر مسجد جائی بود که مسلمانان آنجا جمع می‌شدند، پیغمبر در همانجا کارهای است راحل و فصل می کرد. قدیمترین مسجد که فاتحان مسلمان در محل بصره، کوفه و فسطاط بنا کردند نزدیک بود به دارالاماره. زیرا که مسجد تنها عبادتگاه قوم نبود محلی بود برای اجتماع عام. چنانکه نام آن ـ جامع ـ نیز بدرستی ازین امر حکایت دارد. در دوره‌های بعد اهل حدیث حلقه های خود را در مسجد برپا می کردند، احکام شریعت در مسجد مسلمین تبیین می‌شد، مجالس تفسیر قرآن در مسجد برپا می‌شد، متکلمان در مسجد حوزه بحث در عقاید منعقد می کردند، زهاد و صوفیه هم برای اعتکاف در مسجد خلوت می‌گزیدند. در مساجد حوزه‌هایی بود برای مقابله وتلاوت قرآن که درآنها تجوید وقرائت نیز تعلیم می‌شد چنانکه حلقه های اذکار ـ ذکر نام خدا ـ هم در مساجد تشکیل می‌یافت. در بعضی مساجد مجموعه‌های حدیث ـ مخصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم ـ قرائت و تعلیم می‌شد. در واقع، هم مکتب کلامی معتزله از مسجد بیرون آمد و هم مذهب اشاعره. بعلاوه، مسجد به اصطلاح امروز هم پارلمان شهر بود و هم تا حدی کلوب عالی آن. همچنین در موارد بسیاری غریبان و تازه‌واردان آنجا را مثل مهمانخانهٔ شهر تلقی می کردند. این فواید گونه‌گون که از مسجد مورد انتظار بود سبب می‌شد که بنای مسجد، هم راحت باشد وهم سودمند. بدینگونه درین ابنیهٔ عالی که اولین منزل پرواز روحانی انسان بشمار می‌آمد هنرمعماری

اسلامی مفهوم انتزاعی را با هدف انتفاعی درهم می‌آمیخت.

البته تنوع و اختلاف‌نژاد اقوامی که سرزمین آنها بوسیلهٔ اسلام فتح شد از اسباب تنوع شیوهٔ معماری در بین مسلمین بود. اولین‌معماران قدیم اسلامی برای آنکه تصوری راکه از زیبائی داشته‌اند تحقق‌بخشند وسیلهٔ دیگری نداشته‌اند جز آنکه شیوهٔ هنر قوم و کشور خود —ایران، بیزانس، شام، مصر وهند— را مورد استفاده قرار دهند اما البته اینگونه عناصر و اجزاء که از معماری قدیم اخذ می‌شد رفته‌رفته با هدفهای دین جدید تطبیق می‌گشت و در تحول معماری اسلامی تأثیر می‌بخشید. بدینگونه، سبک معماری بیزانس که در مساجد دورهٔ‌اموی رواج و نفوذ عمده داشت از همان وقتی که معماران سامرا —در عهد معتصم خلیفه — سبک روزگار ساسانیان را احیاء کردند جای خود را به شیوهٔ معماری ساسانی داد و این شیوه چنانکه‌هر تسفلد نشان داده است بزودی در همه جا —فی‌المثل درخراسان، بحرین وحتی‌مصر— انتشار و رواج تمام‌یافت.

درآغازکار بسیاری از مساجدکهن برجای معابدکهنه‌تر یا حتی بربقایای قصرهای دیرینه‌ساخته می‌شد. درمدائن قسمتی ازایوان کسری را سعدبن‌ابی‌وقاص تبدیل به‌مسجد کرد. مسعودی می‌گوید بسیاری از آتشکده‌های ایران هم تبدیل به‌مسجدشد. در شام و فلسطین‌نیز مکرر کلیساها را مسجد کردند و حتی در مصر تا زمان مأمون خلیفه کلیساهای قبطی تبدیل به مسجد می‌شد. کلیسای یوحنا که دردمشق تبدیل به مسجد اموی شد در ادوار قدیمتر معبدی بود که برای ژوپیتر بناشده بود. مساجد کهنسال اصطخر و قزوین برروی بقایای آپادانه‌های ساسانی بناشد. در حمص، حماة، اورشلیم، استنبول و آناطولی بسیاری کلیساها رامسجد کردند، درکابل و سند و دهلی‌هم مکررمعابد بت‌پرستان تبدیل به مسجد شد. وقتی کلیسای ایاصوفیه تبدیل به‌مسجد یافت بعضی تغییرات درآن ضرورت داشت تا آن ر با احتیاجات جدید منطبق کنند اما جامع سلطان

محمد فاتح بنائی بود تازه، منطبق با نیازهای جدید که در ساختن آن هم ذوق فطری و مکتسب فاتحان ترك جلوه داشت هم بقایائی از سنتهای معماری بیزانس. مسجدهای عظیم دیگری هم این فاتحان عثمانی در بیزانس پدید آوردند که شیوهٔ معماری ترکی و عثمانی رفته رفته از آن نشأت گرفت. مسجد جمعهٔ اصفهان در عهد منصور عباسی بوجود آمد آنهم ظاهراً در جای یک آتشکدهٔ قدیم. اما تغییرات متوالی و مستمری که پادشاهان ایران از ملکشاه سلجوقی تا شاه طهماسب اول و شاه‌عباس اول صفوی در آن پدید آوردند تدریجاً از آن بنای کهن، تیپ مسجد ایرانی‌را بوجود آورد. این تیپ‌خاص در بنای مسجدشاه اصفهان‌به کمال رسید که آن را بی شک باید شاهکار معماری مذهبی در تمام تاریخ ایران خواند.

تحولاتی که در خلافت اسلامی و احوال امم واقوام مسلمان‌پدید آمد در بنای مسجد البته تأثیر بارز داشت. سنتهای محلی‌هم بی شک در تحول اسلوب معماری اسلامی مؤثر بود. در یک دورهٔ خاص نفوذ سبک ایران تقریباً در تمام خاور نزدیک منتشر شد. بعد از سقوط خلافت‌بغداد، در قسمت عمده‌یی از دنیای اسلام شیوهٔ گنبددار ایرانی جای اسلوب معماری سابق راگرفت. با آنکه شیوهٔ هنر تزیینی ایرانی، نفوذ عمده‌یی در تمام اقطار اسلامی داشت ذوق و شیوهٔ هریک از اقوام و امم بازخاصیت خود را حفظ کرد. این اوصاف و خواص که اسلوب مسجد سازی هرقومی را مشخص می کند غالباً مزایائی است که این اقوام در سراسر تاریخ و تمدن خود نیز آن را نشان داده‌اند. می‌توان‌گفت خاصیت معماری شام ثروت و غنای آنست، خاصیت معمـاری شبه قاره هند و پاکستان وفور و کثرت، خاصیت شیوهٔ ترك و عثمانی قوت آنست و خاصیت شیوهٔ ایرانی لطف و ظرافت آن.

از اینهاگذشته، در بنای بسیاری از مساجد هنرهای مختلف بهم درآمیخته است : معماری در توازن اجزاء کوشیده است، نقاشی به‌نقوش

و الوان کاشیها توجه کرده است، خوشنویسی الواح و کتیبه‌ها را جلوه بخشیده است، شعر موعظه‌ها و ماده تاریخها عرضه داشته است و موسیقی هم برای آنکه از دیگر هنرها باز نماند در صدای مؤذن و بانگ قاری و واعظ مجال جلوه‌گری یافته است. حتی صنعتهای دستی‌هم برای تکمیل و تزیین این مجموعهٔ الهی به میدان آمده‌اند: فرشهای عالی، پرده های گرانبها، قندیلهای عظیم و درخشان، منبت کاریها و ملیله‌دوزیها نیز در تکمیل زیبائی وعظمت مسجدنقش خود را ادا کرده‌اند. بدینگونه، مظاهر گونه‌گون فرهنگ و هنر اسلامی در طی قرنهای دراز چنان در بنای مسجد مجال ظهور یافته است که امروز یک مورخ دقیق روشن بین می‌تواندتنها از مطالعهٔ در مساجد تصویر روشنی از تمدن و تاریخ اقوام مسلمان عالم را پیش چشم خویش مجسم کند. در طول نسلها و قرون در فاصلهٔ آفاق مختلف، هنر اسلامی ملجأی پاکتر و نمایشگاهی امنتر از مسجد نداشته است واشتراک مساعی اقوام وامم مختلف اسلامی درتکمیل وتزیین‌مساجد با وجود حفظ خاصیتهای ملی و محلی نوعی‌جهانوطنی(Cosmopolitisme) را در معماری اسلامی سبب شده است که البته با تمدن و فرهنگ پر تسامح اسلامی مناسبت تمام دارد و بهرحال از مفاخر معنوی‌مسامین بشمارست. ۱۸۹ البته غیر از مساجد،ابنیه و آثار بسیار از تمدن اسلامی مانده است. نکته اینجاست که مسلمین این بناهای شگرف عالی راکه طول زمانها —و عرض مکانها— بین آنها فاصلهٔ بسیار افکنده با وجود تفاوت و اختلاف که در مصالح و مواد و سبکها و امکانات آنها هست روح و حیات واحد بخشیده‌اند. درحقیقت هم تفاوت مواد و مصالح در نقاط گونه‌گون، هم اختلاف ذوق و ثروت حامیان و بانیان این ابنیهٔ هنری، و هم مدارج تربیت و ذوق معمار وکارفرما دست بهم می‌داد، تا سبک و شیوهٔ معماری‌را دربلاد و قرون مختلف‌تعیین نماید. البته وحدت کلی این اسالیب مختلف را انکار نمی‌توان کرد و منشأ این وحدت تاحد زیادی

حکومت اسلام است که گوئی همه‌جا ذوق ونبوغ نژادهای گونه‌گون کشور-های فتح‌شده را طی قرنهای دراز در خدمت خویش گرفته و هر یک را مکمل دیگری ساخته‌است واین وضعی‌است که پیش از فتح اسلامی کمتر در عالم نظیری داشته. تحت تأثیر همین عامل بود که صنعت اسلامی توانست از شکوه رؤیاانگیز قصر الحمراء در اسپانیا تا ظرافت بی‌مانندتاج محل دراگره اختلاف نژادها را نادیده‌گیرد و زمان و مکان‌را در نوردد و نوعی جلوهٔ ابدی و انسانی بیابد.

بدینگونه درمعماری‌نیز —مثل علوم و فنون— مسلمین از ایرانیها و رومیها اقتباس کردند. اما وجود ابنیهٔ بسیار عظیم درسراسر قلمروپهناور اسلام حاکی‌است‌ازقدرت و ذوق تلفیق‌در بین‌مسلمین. درین بناهای‌عظیم خیال‌انگیز ستونهای پر هیبت، طاقهای هلالی، مناره‌ها، گنبدها ومقرنس-کاریها هر چند هیچیک کاملا ابداع مسلمین نیست اما ترکیب وتلفیق آنها در ابنیهٔ اسلامی حاکی از هماهنگی، عظمت وکمالی است که در تمدن و فرهنگ اسلامی تقریباً همه جا جلوه دارد. ترکیب مجموعهٔ همین عناصرست که ابنیهٔ اسلامی را در شام، درمصر، در هند، در اندلس، در عراق ودر ایران همه‌جا قدرت وجلالی افسانه‌آمیز، می‌بخشد. همین‌مایه تناسب و هماهنگی است که قصر الحمراء را در غرناطه از ورای‌غبارقرنها هنوز چنان جلوه و شکوه داده است که‌گوئی بـه‌قـول ویـکتورهـوگو شاعر فـرانسوی آن‌را «جنی‌هـا مثل یک رؤیـازراندود، وآگنده ازآهنگ» ساخته‌اند.[۱۹۰] ویابنای تاج‌محل‌را دراگره باچنان تناسبی‌از زیبائی‌وظرافت سرشار کرد که هنوز یک مورخ امروز می‌تواند در بارهٔ این رؤیای‌مرمرین که بیاد مرگ و زندگی یک‌ملکه مسلمان هند بنا شده است بگوید اگر زمانه عقل و هوش داشت شایدهرچه جز تاج‌محل بود منهدم می‌کرد و برای‌تیماردل‌آدمی این‌نشان‌گرانمایهٔ شرافت انسانی را برجای می‌نهاد.[۱۹۱]

دراسپانیا سبک معماری متداول در شام و ایران به‌نام سبک

مراکشی آوازه یافت. بعدها فاتحان نصارا قسمتی از مساجد اندلس را کلیسا کردند، قلعه الکازار — شکل فرنگی شده‌القصر — که دراشبیلیه بوسیلهٔ ابویوسف یعقوب بناشد، مورد توجه و استفاده شارل پنجم و ایزابلا گشت. قصرالحمراء که مجموعه‌یی‌است زیبا از باغ ها، قصرها، حیاطها و استخرها و ایوانهای رفیع و باشکوه کهن در غرناطه نمونه‌یی از افراط در تزیین و تجمل بعضی مسلمین را عرضه می‌داشت که عاقبت آن در همه‌جا همان کلام معروف است که شارل پنجم وقتی از ایوان یک عمارت‌الحمراء آنهمه جلال و عظمت از دست رفته را بدیدهٔ عبرت دیده بود گفته بود بیچاره آنکه اینهمه‌را ازدست داده است.[۱۹۲] درهند، این‌معماری بازچنان وحدت و اصالت خود را حفظ کرد که به‌گفته بعضی مورخان انسان وقتی بنای تاج‌محل را در هند می‌بیند، نه در ایران یااندلس، دچار حیرت می‌شود، اما درواقع از حیرت وقتی بیرون می‌آید که متوجه می‌شود دیار اسلام است نه‌هند دارد نه‌اندلس، همه‌جای آن وحدت است — وحدت اسلامی. چنانکه قطب‌منارد هلی‌بادویست‌وپنجاه‌پاارتفاع، هنوزبعد ازهفت قرن مقابله با طبیعت حکایت دارد از قدرت‌و عظمتی که اسلام درگذشته در سرزمین هندوان یافت —وگرچه گهگاه‌با خشونت وقساوت‌امثال‌قطب‌الدین ایبک همراه می‌شد.

هنر اسلامی‌نیز مثل فرهنگ آن، هم‌از حیث مواد تنوع داشت‌هم از جهت تکنیک.حتی‌نقاشی،مجسمه‌سازی، و موسیقی‌هم باآنکه با کراهت اگر نه‌با حرمت، تلقی می‌شدند در محیط تسامح‌آمیز اسلامی فرصتی‌برای نشوونمای خویش پیدا کردند. در واقع نه‌در نقاشی صورت، مسلمین فرصت قریحه‌نمائی داشتند، نه‌در نقاشی تفریحی. با اینهمه، بعضی هنرمندان که به‌این کارها پرداختند استعدادهای کم‌نظیر نشان دادند. در مینیاتور،غیر از یک عده هنرمند بی‌نام که آثارشان بی‌امضاست، از کمال‌الدین بهزاد می‌توان یادکرد که میراث مکتب‌هرات را به‌دورهٔ صفویه منتقل کرد. خوشنویسی که در قدیم مخصوصاً با خط کوفی در

معماری و سفال کاری یک هنر تزیینی بود بعدها با خط نستعلیق لطف و ظرافتی دیگر یافت و کتاب شعر یا نثر مصنوعی که با خط نستعلیق و مینیاتور و تذهیب و تجلید هنرمندانه آراسته می‌شد در صورتیکه درهمه این رشته‌ها کمالی را عرضه می‌کرد یک مجموعه ارزنده از هنرهای ظریف می‌شد. در کتابت، تذهیب، و تجلید قرآن مخصوصاً گهگاه چنان ذوق و حوصله‌یی بکار می‌رفت که زیبائی بعضی از آنها قدس و عظمت مساجد اسلامی را مجسم می‌کرد. قالی‌های ظریف —که نوعی از آن هنوز نام ایران را بلند آوازه می‌دارد— در گذشته بقدری به‌لطف رنگ ونقش ممتاز بود که زیباترین آثار امروز در برابر آنها ناقص و بی‌اندام می‌نماید. تنوع بارزی که از حیث مواد، و از حیث تکنیک در آثارهنر اسلامی هست جالب است. انواع مواد ازگچ، کاشی، مرمر، جواهر، خزف، بلور، وعاج در ابنیه و آثارگونه‌گون ازبرج، قصر، مسجد، مناره، و ایوان هست ورشته‌های مختلف هنراز معماری، خط، مینیاتور، تذهیب، و صنایع‌دستی زندگی طبقات ثروتمند را از ذوق و زیبائی می‌آگند. ظرافت و حوصله‌یی که در بعضی صنایع‌دستی مسلمین بکار می‌رفت لطف وکمال خاصی به آنها می‌داد. بعضی اسلحه وآلات‌جنگ، کارهای جواهرسازی و مرصع کاری، ظروف سفالی و فلزی آنها که در موزه‌های مختلف هنوز باقی است مهارت صنعتی آنها را دراین کارها نشان می‌دهد. کنده کاری برروی عاج، ساختن انواع کاشی و آبگینه، بافتن انواع فرش و سجاده وسیله‌یی بوده است برای تجلی یافتن ذوق وظرافت قوم در صنایع دستی و خانگی.

حتی در موسیقی که زهدمتعبدان سماع آن را بر نمی‌تافت وطبایع جدی گهگاه آن را عبارت از لغو ناپسند می‌شمرد نیز تشویق خلفاء وامیران همراه با ذوق و علاقه‌عامه، توسعه قابل ملاحظه‌یی پدید آورد.

کتاب‌الاغانی تألیف ابوالفرج اصفهانی (۳۵۶—۲۸۴) که ذکر

و ضبط اغانی مشهور آن زمانها برای اوبهانه‌یی‌شده است جهت ایجاد یک دائرةالمعارف بیست جلدی ازشعر وادب وتاریخ‌عرب، حاکی است از رواج و قبولی که موسیقی و غنا در مجالس خلفاء وامراءوحتی بازرگانان و عامه داشت ــ مخصوصاً در دمشق، بغداد، و حتی مدینه. وجود ابراهیم‌بن‌مهدی، عمو و تاحدی رقیب و معارض مأمون[۱۹۳] دربین چند موسیقیدان مشهور شهر هزار ویکشب نشان می‌دهد که بغداد هارون و مأمون تا چه حد باموسیقی و آوازسروکار داشته. غیر از وی نام ابراهیم‌موصلی، پسرش اسحق، وشاگرد او زریاب در موسیقی اوایل عهد عباسیان آوازهٔ بلند داشت. همین زریاب بود که موسیقی‌عربی را در اسپانیا به دربار خلیفه عبدالرحمن ثانی برد وقرطبه را غرق در شور وآهنگ‌عراق کرد. سماع صوفیه ووجد ورقص آنها ــ با وجود نهی و کراهیت بعضی مشایخ ــ موسیقی و غنارا مخصوصاً دربین عامه انتشاری بیشتر داد. جنبهٔ‌نظری موسیقی مخصوصاً نزدکندی، فارابی، اخوان‌الصفا، و ابن‌سینا مورد توجه شد که دربن‌باب میرات علمی یونان راکمال و غنائی سرشار بخشیدند. مدخل فارابی در موسیقی معروفترین تصنیفات قرون‌وسطی در موسیقی‌نظری است و اگر از تمام کتابهای موسیقی یونانی که باقی‌مانده است برتر نباشد فروتر نیست[۱۹۴] غیر از فارابی کسانی امثال ابن هیثم و عبدالمؤمن ارموی نیز در موسیقی‌نظری مطالعات مهم کرده‌اند. اماجالب است که آثار فارابی دربن‌باب در نزد علماء موسیقی اروپا تا اواسط قرن هفدهم میلادی هنوز مورد رجوع بود[۱۹۵] در ایجاد بعضی آلات موسیقی و در استعمال علائم برای‌ضبط، تقدم موسیقیدانان اسلامی قابل ملاحظه است وهنوز درزبانهای اروپائی بعضی الفاظ هست که حاکی است ازاخذ واقتباس از موسیقی عهد اسلامی.

۲۲

عرفان اسلامی تا چه‌حد اصالت و ارزش دارد؟ درحقیقت عرفان اسلامی کمال عملی خویش را در تصوف یافت. با اینهمه، تصوف که از زهد و پشمینه‌پوشی شروع شد بسبب پیوند با دعوی و ربای بعضی صوفیه که تن‌زدن از فرمان شریعت ودم‌زدن از اتحاد وحلول غالباً با آن همراه بود، نزد فقها و متشرعه منفور شد. اصحاب صفه —فقراء قدیم صحابه— با آنکه بهرحال لفظ صوفی بانام آنها ارتباط ندارد ظاهراً از خیلی قدیم‌زهد یا فقرشان سرمشق بعضی زهاد مسلمین‌شد. ابوذرغفاری یک نوع سوسیالیست اسلامی، سلمان فارسی یک درون‌گرای اهل‌فقر، مالک دینار یک راهب عرب، حسن بصری یک واعظ پارسا و رابعهٔ عدویه یک زن دلسوخته ازمحبت‌الهی‌ازقدیمترین کسانی‌بودند که راه صوفیه‌را با قدمهای نخستین کوبیدند. بعدها، با ابراهیم ادهم تأثیر بودائی وارد تصوف‌شد، باذوالنون تأثیر مسیحی و نوافلاطونی. حارث محاسبی محاسبه‌نفس را مدارکار خویش کرد و بابزیددم از حلول یا اتحاد زد. وقتی‌نوبت به حلاج رسید تصوف مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود ومحافظه‌کاری امثال جنیدهم‌نتوانست باز حیثیت‌آن را اعاده کند. چنانکه‌مساعی

امام قشیری، ابونصرسراج، غزالی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی اگر چه آن را با شریعت تا حدی دوباره سازش داد لیکن مخالفت فقها ومتشرعه را از بین نبرد. محیی‌الدین بن‌عربی و صدرالدین قونوی تصوف‌راازمسیر عملی خویش وارد قلمرومباحث نظری کردند — وباآثارآنها تصوف اسلامی نوعی متافیزیک اشراقی شد. ابن‌فارض، عطار، مولوی و شیخ‌شبستری شعر را جلوه‌گاه این فلسفهٔ تازه کردند و مخصوصاً در کلام مولوی بود که تصوف اسلامی به‌اوج بیان رسید. ابن‌سبعین به‌آن تمایلات فلسفی داد، و عبدالکریم جیلی تمایلات گنوسی. وجود خانقاه‌ها و سلسله‌های فقر و اخوت صوفیه هم تصوف‌رادربین عامه رواج داد و هم از ارتباط باعیاران وپهلوانان، اهل فتوت راازآن بوجود آورد — و طریقهٔ جوانمردی را.

طریقهٔ صوفیه مبتنی بود برفقر و عزلت. نزد آنها توبه وزهد مدخلی بشمار آمد برای تصفیهٔ باطن که آنرا منشأ معرفت واقعی می‌شمردند ذکر، خاصه ذکر خفی، وسیله‌یی بود برای اتصال دائم به‌حق، وغفلت از آن اگر ازبی‌خودی‌ناشی نبود نشانهٔ حرمان محسوب می‌شد وحجاب. مراقبت ذکر، خاصه درخلوت خانقاه، رهروی راکه تحت رهبری یک شیخ — پیر مرشد — به‌این طریقت وارد می‌شد در مقامات سلوک رهنمون می‌گشت وعروض «احوال» و تکرار و استمرار آنها وی رادرین «مقامات» ترقی می‌داد تا جائی که وجود وی از تاب تجلی حق — تجلی‌ذات و صفات — مثل طورسینا که در جلوهٔ‌خداوند فرو می‌ریخت، فانی می‌شد. فنای اوصاف — اوصاف بشری — نقطهٔ اتصال به‌حق بود و وصول به‌بقاء که در واقع هدف‌یگانهٔ هر عرفان انسانی است. طی کردن این مراحل ومقامات نزد صوفیه حاجت به‌درس فقه یا بحث کلام نداشت. دفتر صوفی سواد و حرف را بر نمی‌تافت و وی می‌خواست در معرفت بی‌آنکه به‌وسوسه قیل و قال اهل مدرسه افتاده‌باشد به‌جائی رسد که فی‌المثل ابوسعیدمیهنه‌اش درقیاس با شیخ‌الرئیس بتواند آنچه را شیخ می‌داند وی ببیند — حکایتی

که درباب ملاقات شیخ الرئیس و ابوسعید نقل کرده‌اند حاکی است ازین دعوی یاآرزوی آن. نزد صوفی قلبی که با توبه و ذکر تصفیه یافته باشد، در حکم آن دیوار افسانه‌یی است که می‌گویند چینیها آن را صیقل‌دادند تا بمدد روشنی و درخشندگی خویش تمام نقوش زیبابی راکه رومیها بر دیوار مقابل‌طرح کرده بودند تصویر کنند. درینصورت همان معرفت راکه حکیم از راه تفکر و استدلال بدست می‌آورد صوفی می‌کوشید تا ازطریق عزلت و زهد و مراقبت حاصل کند. همین بی‌اعتنابی به‌علم و استدلال نیز از مواردی بود که صوفی را نزد فقها و متکلمین مستحق طعن می‌داشت. نزاع بین صوفیه و متشرعه مکرر منجر به‌رد و طرد و حتی قتل صوفیه گشت و امثال حلاج و عین‌القضاة درین منازعات قربانی شدند. صوفی عقل فلسفی‌را تحقیر می‌کند و او راچون می‌خواهد وجود بی‌حقیقت«غیر» و«ماسوی» را دلیل و راهنمای وصول به‌اثبات وجود حق، که وجودی غیر از آن نیست قرار دهدگمراه می‌یابد و سرگشته. بدینگونه «طریقت» صوفی که از«شریعت» آغاز می‌شود جز در «حقیقت» مجال درنگ نمی‌یابد اما درین سیرنه در منزل متشرعه توقف می‌کند نه در منزلگاه فلاسفه. معرفت واقعی نزد صوفی از حق شروع می‌شود و هم به‌او ختم می‌شود چنانکه وجود وی هم که در سیر و سلوك خویش از حق آغاز می‌کند هم به‌حق بازگردد.

باری عرفان اسلامی با وجود عناصر غیر اسلامی که دارد همچنان اسلامی است؛ نه‌زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد نه‌فنای آن با نیروانای هندوان که‌بعضی بخطا آنرا اصل نظریهٔفنا شمرده‌اند، هیچ مناسبت دارد. اگر از فیض و اشراق وکشف و شهود هم صحبت می‌کند آن را از قرآن و خبر نیز بیگانه نمی‌یابد و بهرحال صوفی در قرآن و سنت برای‌طرز فکر وکار خویش تکیه‌گاه بسیار می‌تواند یافت و خطاست که بخواهند منشأ تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح،

مانویت، مذاهب هندوان یا حکمت نوافلاطونی بجویند.

بعلاوه، آیا تصوف اسلامی که خود از عرفان مسیحی وهندی و از حکمت نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است در دنیای مجاور خویش بی‌تأثیر مانده؟ ظاهراً نمی‌توان قبول کرد که اسکولاستیک اروپا و عرفان آن ازین تأثیر بکلی دور مانده باشد. دو فرقهٔ هوسپیتالی، و تمپلر در دنبالهٔ جنگهای صلیبی بی‌شک از برخورد با صوفیهٔ شام و مصر بعضی عقاید و رسوم آموخته‌اند. هم دانته در کمدی الهی خویش مدیون ابن‌عربی و بعضی نویسندگان شرقی شد و هم ریمون لول حکیم و عارف مسیحی که یکچند در بین مسلمین سفر کرده بود. ماجرای جست‌وجوی جام مسیح — گرائال — از تأثیر عرفان اسلامی خالی نیست. بعضی اقوال سن فرانسوا داسیز (Saint francois d' Assise) هست که کلام صوفیهٔ اسلامی را به‌خاطر می‌آورد هر چند شاید از آنها بطور مستقیم نگرفته باشد. بهرحال قرابت فکر جالب است و در خور تأمل. وقتی سن فرانسوا یاران خویش را ازکسب دانش منع کرد و یادآور می‌شد که هرکس درین دنیا دنبال دانش می‌رود روز قیامت تهی دست‌خواهد بود همان گفته معروف صوفیه به‌خاطر انسان می‌آید که می‌گویند دفتر صوفی سواد و حرف نیست والعلم هوالحجاب الاکبر. و چقدر شباهت دارد با سخن ابن‌مسروق که‌خواب دید کثرت اشتغال او به‌حدیث وی را از مائده‌یی که پیغمبر در روز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود محروم داشت. جائی هم که فرانسوا داسیز سرگذشت‌نویسان را ملامت‌می‌کرد که‌خود کاری انجام نمی‌دهند و دایم ازکار دیگران می‌نویسند حکایت ابوسعید میهنه به‌یاد می‌آید که به‌یک مرید خویش —وقتی می‌خواست چیزی‌ازکرامات وی یادداشت کند— گفته‌بود: حکایت‌نویس مباش، چنان باش که‌ازتو حکایت‌نویسند. همچنین تجویز غنا و تشویق یاران به‌اینکه به‌عنوان خنیاگران خدا برای مردم آواز بخوانند مبادی و اصول سماع

صوفیه را فرایاد می‌آورد. درست است که مسافرت او به‌دمیاط و مصر و بابل بنحوی که در احوال آن عارف و قدیس مشهورقرون‌وسطی هست از افسانه خالی نیست امادر آن اعصار اقوال صوفیه بوسیلهٔ تجار، کاروانیان، حاجیان، طالب علمان، و سایر مسافران در محیط مذهبی و علمی اروپا قابل انتشار بود. حوزه ابن‌سبعین صوفی و حکیم مشهور اسلامی بی‌شک وسیله‌یی مؤثر بوده است در نشر مبادی و آراء صوفیهٔ اسلامی در بین حکمت‌طلبان غربی اروپا. یواخیم‌مشهور به‌فلورا هم که یک صوفی مسیحی بود یکچند در فلسطین سر کرده بود. میسترا کهارت (Meister Eckhardt) عارف قدیم‌آلمان احتمالا ازطریق اسکولاستیک به عرفان اسلامی مدیون است. قطع‌نظر از امکان اخذ و اقتباس، شاید شباهت احوال و اقوال بعضی از عرفاء‌مسیحی اروپا با احوال و اقوال‌عرفاء ما نیزقابل ملاحظه باشد. ازجمله قول کیه‌تیستها (Quietistes) که می‌گفتندنجات‌فردجزبالطف ربانی ممکن‌نیست،شباهت‌دارد به کلام صوفیه که مثل‌حافظ می‌گفته‌اند: کشش چونبود از آنسو، چه‌سود کوشیدن؟ شباهت‌بین پاره‌یی افکاروحتی تعبیرات محیی‌الدین بن‌عربی‌با ریمون‌لول عارف و حکیم‌اسپانیائی نکته‌یی است که‌خیلی محققان بدان توجه یافته‌اندو حکایت دارد ازوسعت تـأثیر عرفان اسلامی. چنانکه بین محیی‌الدین ودانته هم از پاره‌یی‌جهات‌شباهتها هست.حتی‌محیی‌الدین هم‌مثل دانتهٔبئاتریس (Beatrice) خود را داشته است نظام عین‌الشمس[۱۹۶] همچنین احـوال سن فرانسواداسیز از بعضی جهات: احـوال‌شیخ‌شبلی و معروف کـرخی را بیاد مـی‌آورد و سادگـی زاهدانه‌وذوق محبت سانتاترزا (Santa Tereza) یادآور فقر پارسایانه و محبت‌الهی رابعه عدویه است و کلام لایب‌نیتس که دربارهٔ این پارسا زن مسیحی می‌گوید که‌گوئی جز او و خـدای اوهیچ چیز دیگر در عالم وجود ندارد، بعضی از احوال وسخنان رابعه را در محبت خدا به خاطر می‌آورد که‌گفته است: دل وی ازمحبت خدا جائی نه برای دوستی

دیگری دارد نه‌برای دشمنی دیگر؛ حتی در عشق به‌حق فرصت عشق‌به پیغمبر را ندارد و نه‌مجال نفرت و دشمنی نسبت به شیطان را. درست است که احتمال وقوع اخذ، بین این دوزن‌پارسای ساده و بی‌ریا نمی‌رود اما شباهت فکر، قابل‌ملاحظه است‌وحاکی ازصدق وصفای هردو واوج پرواز فکرآنها. در هر صورت‌دینی راکه عرفان مسیحی به عرفان‌اسلامی دارد نمی‌توان نادیده گرفت یا ناچیز شمرد و درعرفان نیزمثل حکمت دنیای اسکولاستیک نمی‌توانسته است از تأثیر اسلام برکنار مانده باشد. در واقع صوفیه در نشر اسلام درعالم تأثیر قابل‌ملاحظه‌یی داشته‌اند، و ازین حیث خدمات آنها به‌اسلام نیز در خور یادآوریست. چنانکه تأثیر وجود مشایخ چشتیه، شطاریه، ونقشبندیه درنشر اسلام بین هندوان و اقوام مالزی بمراتب بیش از تأثیر غازیان و جنگجویان سابق دربن‌باب بود بعلاوه، در ترویج حریت فکر، وحس برادری با خلق، و ترک تعصب بین اهل مذاهب و فرق، تأثیر صوفیه در عامهٔ مسلمین قابل ملاحظه شد. تصوف اسلامی که چنین روح اخلاص و ایثاری را دربین خود مسلمین منتشر کرده است در دنیای مجاور بی‌شک تأثیر داشته است. وقتی درباب منشأ آن، که با مسیحیت و نوافلاطونی وآیین هندوان ارتباط‌دارد صحبت می‌شود از تأثیر آن نیز که در عرفان مسیحیت و عرفان هندوان تدریجاً وارد شده است نباید غافل شد.

۲۳

اهمیت میراث اسلامی نه‌به‌علم و صنعت آن محدود شد، نه به‌فلسفه و عرفان آن. ادب اسلامی نیز از همان تنوع و نشاط حیاتی‌بهره یافت که علم و فلسفه اسلامی را بلندآوازه کرد. در سراسر این ادب نفوذقرآن محسوس بود —هم در اسلوب بلاغت هم در قصه‌ها و مواد، و هم در فکر و اخلاق. ازین روست که این ادب ارزنده را به هرزبانی که هست خواه عربی وخواه فارسی، خواه ترکی و خواه‌سندی —جزادب اسلامی نمی‌توان خواند.

ادب‌اسلامی از حیث مواد، از حیث زبان، از حیث زمان، و از حیث مکان تنوع کم نظیر بسیار جالبی عرضه‌می‌دارد. از حیث مواد، حتی گاه جامع اضداد بنظر می‌آید. ادبی است یک‌جاآگنده از جزم ویقین ویک جاآگنده از شک و حیرت. یک جاسرشار از زهد و پارسائی است و یک‌جا سرشار از لذتجوئی. گاه در صنعت و تکلف غرق می‌شود وگاه درسادگی و بی‌پیرایگی. از حیث زمان تمام‌گذشته مسلمین را پس پشت دارد واز حیث مکان تمام قلمرو اسلام‌را. ازلحاط زبان‌اگر چه‌سهمترین‌شاهکارهای آن تعلق به‌عربی و فارسی دارد، در ترکی واردونیز آثار ارزنده‌یی

بوجود آورده است. بعلاوه، زبانهای دیگر هم مثل بربری، سواحلی، صومالی، البانی، ازبکی، کردی، بلوچی، پشتو، سندی، گجراتی، بنگالی، تامیلی نیز تحت تأثیر اسلام آثار ادبی قابل توجه ابداع کرده‌اند. ازین میان عربی و فارسی بود که در دنیا تأثیر عظیم کرد وفقط وقتی با سقوط خلافت عباسیان ادب عربی و با پایان تیموریان ادب فارسی به‌راه انحطاط ورکود افتادند دربار عثمانی موجب تشویق ادب ترکی شد و دربار مغول هند سبب رواج شعر اردو.

ادب عربی که زبان آن پشتوانه‌یی مثل قرآن داشت منبع الهامی شد برای ادب فارسی. شک نیست که زبان و فرهنگ پهلوی نیز —مثل ذوق ونبوغ ایرانی— در توسعهٔ ادب عربی تأثیر قوی داشت. درشعر اسلوب ساده و طبیعی جاهلی —که در اصالت آن تردیدی مبالغه‌آمیز اظهار شده است— جای خود را به‌شیوه‌های تازه داد چنانکه نثر نیزدر دست نویسندگان درباری وسیله‌یی شد برای اظهار قدرت در لغت وبلاغت درواقع شکوه فرهنگ و تمدن عهد عباسی در شعر وادب آن روزگاران نیز انعکاس یافت و ادب عربی را سرمشق فارسی‌سرایان کرد. ابونواس شاعر مسلمان دربار هارون‌الرشید از اخطل، شاعر مسیحی دربار امویها در خمریات سبق برد و بعضی آثار او به‌رودکی، بشار مرغزی و منوچهری نیز الهام داد. ابوالطیب متنبی در قصیده‌سرایی شهرت بحتری و ابوتمام را تقریباً درسایه افکند و مثل آنها منشأ الهام شد برای بعضی شاعران ایران —عنصری، منوچهری و حتی سعدی.

ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب که با خیام و حافظ در فکر حیرت و شک ارتباط معنوی داشت شعر را وسیله‌یی کرد برای بیان اندیشه‌های حکمت‌آمیز. در نثر مقامه‌نویسی که بدیع‌الزمان وحریری آن‌را به‌اوج رسانیدند درفارسی هم‌در پیدایش مقامات حمیدی تأثیر داشت هم در ایجاد گلستان سعدی. بسیاری از شاعران فارسی —نه عرب —

ذواللسانین بودند: فارسی و عربی. مسعود سعد و امیرخسرو دهلوی به هندی نیز شعر داشته‌اند چنانکه نوائی و فضولی شاعران ترک نیز فی‌المثل شعر فارسی دارند. این جهان وطنی اسلام شعر و ادب آن را ازحیث فکر، از حیث سبک و از حیث قالب چنان جهانی کرد که حتی در شعر و ادب اروپا نیز — در قرون‌وسطی و بعد از آن — توانست تأثیر و نفوذ کند.

ادب اسلامی بعنوان آنچه علم ادب خوانده می‌شود دراصل ظاهراً عبارت بوده است از مجموع اطلاعات‌وآدابی که برای یک کاتب درباری لازم بوده است تا بوسیلهٔ آنها بتواند در دستگاه خلیفه یا سلطان‌وقت بر همگنان در امر انشاءتفوق غلبه بیابد. بدینگونه، چون هدف تربیت کاتبان لایق بود، ضرورت داشت که ادیب صرف‌نظر از ادب نفس که لازمهٔ تقرب سلطان محسوب می‌شد از آنچه دانستنی هست نیزطرفی اخذ کند تا بدانوسیله بتواند بقدر فهم ولیاقت در خدمت سلطان ترقی نماید. اینکه ادب را بعنوان علم، عبارت دانسته‌اند از اخذ طرفی از هر چیز، ناشی است از همین هدف تربیتی عصر. همین‌نکته است که تنوع ادب اسلامی را افزوده است و از تاریخ و فقه تا حکمت وعرفان را هم درقلمرو آن وارد ساخته. در قصه‌پردازی شاید به‌خیالپردازی و انتریگ‌سازی چندان توجه نشده باشد[197] اما واقع‌بینی صفت بارز اسلوب این قصه‌هاست. کتب جاحظ لطف بیان دارد اما غالباً فاقد تخیل است و در مقامات بدیع‌الزمان و حریری نیز اهمیت کار در لطافت بیان و قدرت توصیف است نه در تخیل و ابداع. حتی رسالةالغفران معری که یک طلایهٔ با شکوه کمدی الهی دانته است، غالباً در امواج الفاظ و عبارات مصنوع غوطه می‌خورد. از حیث خیال‌انگیزی و انتریگ‌سازی، فارسی خیلی قوی‌تر است[198] نه فقط شاهنامهٔ فردوسی گواه این دعوی است، آثار نظامی و پیروان بزرگ او مثل امیرخسرو، خواجو و جامی نیز این ادعا را تأیید می‌کند. بدینگونه ادب فارسی اگر از بعضی جهات پابپای ادب

عربی نمی‌رسد از بعضی جهات دیگر بر آن برتری‌دارد و با اینهمه هردو ادب جلوه‌هایی هستند از ادب اسلامی.

این ادب سرشار پر تنوع، طبیعی‌است که در محیط اطراف خویش نفوذ کرده باشد؛ از این رو تعجب نباید کرد که از تأثیر آن در ادب اروپا سخن در میان آید. درست است که مسلمین از ادب یونانی و روسی کمتر اطلاع درست بدست آورده اند اما نفوذ ادب عهد شرك در بعضی‌قصه های آنها باقی است. بیش از هر کتابی در الف‌لیل این نفوذ را می‌توان معاینه یافت. این یك قصهٔ مشهور ایرانی است که‌به‌عربی نقل شد و تدریجاً از مآخذ هندی، یونانی، عبری و مصری هم بعضی عناصر در آن وارد گشت و دربار خیال‌انگیزهارون الرشید نیز قصه های عاشقانه و لطیف بسیار بدان در افزود. وقتی کتاب صورت نهایی خویش را یافت ادب عربی وفارسی به‌انحطاط افتاده بود و این نکته آن را از سرنوشت کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه و سندبادنامه که گرفتار صنعتگران بی‌ذوق‌شدند نجات داد و اجازه داد که این مجموعهٔ عظیم قصه های لطیف خیال‌انگیز در اروپا نیز راه خود را پیدا کند.

الف‌لیل را ازین حیث نباید یك‌قصه استثنائی تلقی کرد. نمونهٔ دیگرش عبارت بود از داستان سندباد که به‌نام هفت خردمند یا سنتیپاس (Syntipas) در زبانهای فرانسوی وانگلیسی نقل شد و شهرت و آوازهٔ بسیار یافت. همچنین است حکایت بوذاسف و بلوهر که نوعی سرگذشت «بودا» است و انعکاس آن در اروپابه‌جایی رسید که می‌توان گفت در یک قسمت از نمایشنامهٔ تاجرونیزی اثر معروف شکسپیر آنجا که صحبت ازسه صندوقچهٔ فلزی است وانتخاب یکی ازمیان آنها، انعکاسی ازین حکایت قدیم شرقی می‌توان یافت[۱۹۹]. در هر حال این داستان نیزکه نزد مسلمین ازخیلی قدیم شهرت داشت در قرون وسطی — از قرن یازدهم به‌بعد— مکرر به لاتینی ترجمه شد و از آن

طریق به‌فرانسوی، آلمانی، ایتالیائی، اسپانیائی، هلندی و حتی السنهٔ اسکاندیناوی نقل شد. حتی بوذاسف وبلوهر با صورت جوسافات و بارلعام (Josaphat and Barlaam) در ردیف اولیاء مسیحی تلقی شدند[۲۰۰].

تمام این داستانها در ادب اروپائی تأثیر قوی به‌جای گذاشته چنانکه از شهرت و نفوذ قصه های الف‌لیل معلوم است و حتی نویسندگان قرون اخیر نیز از آن الهامها یافته‌اند. نقل قصه هـای بیدپـای — کلیله و دمنه— به‌زبان اسپانیائـی شهرت و رواج این کتاب را در سراسر اروپا سبب‌شدواز آن میان فرانسه وجود بخشی از لافونتن را به‌آن مدیون گشت. قصه‌های لقمان حکیم در قرون وسطی منشأ یک قسمت— اگر نه تمام — امثال ازپ یونانی گشت. با اینهمه، شاید آنچه ادب‌اروپا در قرون وسطی و حتی بعد ازعهدرنسانس، ازادب‌اسلامی گرفته است‌محدود به چند قصه یامضمون اخلاقی نباشد. اگرپترارك شاعر بزرگ‌غنایی (= لیریک) ایتالیا به‌آن شدت از اعراب و مسلمین انتقاد می‌کند نشان آنست که در زمان وی گرایش به‌ادب و ذوق عربی در ایتالیا رایج بوده است[۲۰۱]. درواقع آنچه در ادب‌اروپا رومانس (Romances) خوانده می‌شود تا حدزیادی مدیون تأثیر عربی است و بدینگونه ادعای آنکه شعراروپائی در قرون وسطی از ادب عربی —اسلامی— تأثیر پذیرفته است گزاف نیست. حتی می‌توان قبول کرد که اروپای قرون وسطی چنانکه دین خود رابه یهود مدیون است، ادب خود را مدیون عربی است[۲۰۲]. نه فقط ادب‌عربی تأثیرش در این شعر عامیانه اسپانیائی باقی ماند درزبان ایتالیائی هم راه یافت آن هم نه فقط از راه اسپانیا، بلکه از طریق سیسیل. دربار نرمانهای سیسیل بیشک یک واسطه بود در نقل شعر و ادب اسلامی — عربی — به‌اروپا. نه فقط خنیاگران و رامشگران مسلمان در دربار فردریک دوم بادشاه سیسیل فراوان بود شعر عربی هم ظاهراً در مدح وی‌سروده می‌شد و پاره‌یی کتب و آثار اسلامی هم نقل می‌گشت. احتمال می‌رود که این اوضاع محیط

نیمه شرقی دربار فردریک در پیدایش شعر ایتالیائی در سیسیل بی‌تأثیر نباشد حتی اینکه زبان عامیانهٔ ایتالیائی وسیله‌یی برای بیان شعر تلقی شده است می‌بایست تقلیدی باشد از اهمیتی که امراء و حکام مسلمین در آن ایام به‌شعر عربی عامیانه می‌داده‌اند[۲۰۳]. در فرانسه بعضی انواع شعر که مخصوصاً بوسیله تروبادورها (Troubadors) سروده می‌شده است از حیث شکل و صورت از آنچه اعراب اسپانیا زجل و ازجال می‌گفته‌اند اخذ شده بود. خود لفظ تروبادور یا تروبار (Trobar) را بعضی از لفظ عربی طرب مشتق و مأخوذ پنداشته‌اند همچنین در شعر اروپائی لفظ استانزا (Stanza) بمعنی یک پاره شعر به اعتقاد بعضی محققان ترجمه‌گونه‌یی است از معنی لفظ بیت بمعنی خانه. بعلاوه، رواج قافیه در قرون وسطی نیز ظاهراً از تأثیر ادب اسلامی و عربی است. تأثیر ادب اسلامی در ادبیات اروپائی امریست قطعی، که شواهد بسیار آن را تأیید می‌کند. سروانتس نویسنده داستان معروف دن کیخوته یکچند نزد اعراب الجزایر بوده‌است. اگر بخلاف ادعای نویسنده این داستان اصل عربی ندارد، روح آن بی‌شک عربی است. رمان فلسفی شیرین ابن‌طفیل که حی بن یقظان نام دارد و مؤلف در آن فلسفه را بمنزلهٔ حاصل اجتناب‌ناپذیر عقل طبیعی نشان می‌دهد بسبب اسلوب بدیعش انتشار و قبول فوق‌العاده یافت چنانکه اصل آن داستان فاضل بن ناطق را به ابن النفیس الهام کرد وترجمه‌اش داستان مشهور رابینسون کروزو رابه دانیل دفو انگلیسی. حتی مکتب رمانتیسم اروپا نیز به ادب شرقی و اسلامی مدیون شد[۲۰۴]. و بدینگونه ادب اسلامی اگرچیزی از یونان و روم اخذ کرده‌بود، چندین برابر آن را بعنوان سود خالص به اروپا برگرداند.

دین لغوی اروپا نیز — که آن را به‌ادب و فرهنگ اسلامی بدهکار است — قابل ملاحظه است. در حقیقت چون صحبت از ادب اسلامی است به‌تأثیر لغت و زبان آن نیز باید توجه کرد، دامنهٔ بسط

فرهنگ‌وتمدن‌مسلمین رامی‌توان‌از کثرت‌وتنوع لغتهائی که ازالسنهٔ اسلامی —خاصه عربی و فارسی— وارد زبانهای اروپائی شده است قیاس کرد. در کشتی‌رانی، فنون جنگ، کشورداری، شکار و اسلحه، لغتهائی در السنهٔ اروپائی هست که اصل آنها بی‌شک اسلامی است. همچنین در طب، درگیاه‌شناسی، درکیمیا، در موسیقی و در هیئت الفاظ بسیار هست که از مسلمین اخذ شده. حتی بعضی امثال سایر در زبان اسپانیائی هست که اصل عربی دارد و یادگاریست از روزگار خلافت قرطبه و دولتهای اسلامی اندلس.

۲۴

محققی که با دنیای اسلام آشنایی درست دارد پروایی ندارد که اسلام ر دینی بیابد مناسب با احوال انسانی؛ حتی بیش از آنچه راجع به‌فرهنگ فرانسوی ادعا می‌کنند قبایی به‌قامت انسانیت. این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی ازتعصبهای کهن‌خویش می‌تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که ازین بیماری خفت‌انگیز که غرب‌زدگی می‌خوانند شفا بیابد. آنچه دنیا به‌اسلام و مسلمانان مدیونست آن اندازه هست که نشان دهد بر-خلاف بعضی دعویها اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانی را سد نکرده است و حتی آن را نیز به‌پیش رانده‌است. در ارزیابی آنچه اسلام به‌جهان داده است البته مبالغه و تعصب نارواست اما که می‌تواند انکار کند که اسلام هر چه هست و هر چه بوده است یک مرحله از تکامل انسانیت‌را نشان می‌دهد که از هیچ مرحلهٔ دیگر کم‌اهمیت‌تر نیست؟

اگر اکنون دنیای اسلام ارزش و حیثیت خود را درست نمی‌شناسد تا حدی از آن روست که از معنویت خویش جدا مانده است. کارنامهٔ اسلام در قرنهای درخشان آن، کارنامهٔ یک فرهنگ انسانی است، یک فرهنگ جامع که بقول فون گرونه باوم[۲۰۰] —مثل آنچه در باب فرهنگ

فرانسه ادعا کرده‌اند— یک فرهنگ است به‌قدرقامت انسان.

این نکته که اسلام در طی قرنهای دراز موجد یک فرهنگ پیشرو بوده است چیزیست که از تاریخ فرهنگ انسانی بدرستی بر می‌آید. حتی هارتمان که اعتقاد توحید را منافی ترقی یافته است تصدیق دارد که توحید قویترین جلوهٔ خویش را در اسلام داشته است. اگوست کنت که چندان علاقه یی به‌آنچه مربوط به‌اسلام است نشان نمی‌دهد باز وقتی از مراحل سه‌گانهٔ مدنیت صحبت می‌کند اسلام را به‌عنوان مترقی‌ترین ادوار مرحلهٔ ربانی (Théologique) تلقی می‌کند ومقدمه یی برای نیل به‌مرحله یی که وی آن را ما بعد طبیعی (Métaphysique) می‌خواند. مراحل سه‌گانهٔ اگوست کنت امروز دیگر کهنه است اما این که در تکامل انسانیت اسلام لااقل در یک‌مرحلهٔ خطیرتأثیرداشته است درنزدوی جای شک نیست.

مسألهٔ نفوذ اسلام درتمدن مغرب درحقیقت پژوهش در قلمرویست که حدود و ثغور آن مکرر و حتی به‌قول سرهمیلتون گیب گهگاه نیز از روی هوس بررسی شده است. با اینهمه، شک نیست که آنچه به‌زبان مسلمین نوشته می‌شد طی قرنهای دراز وسیلهٔ عمده‌یی بشمار می‌آمد برای نقل علوم زنده به‌عالم. چنانکه کار عمدهٔ عهداسکولاستیک عبارت بود از نقل، شرح، و احیاناً رد آنها، به‌نفع مسیحیت نه‌به‌نفع حقیقت. بدینگونه، چنانکه کارل بکرمی گوید، آنچه راقرون‌وسطی می‌خوانیم از بسیاری جهات—اگرنه ازهمه‌حیث— چیزدیگری نیست جز شرقی‌مآب شدن‌غرب[۲۰۶] این نفوذازحدود سال ۸۰۰ میلادی آغاز شد؛ همانوقت که به قول اسوالد اشپنگلرمورخ و فیلسوف اخیر آلمان «تمدن عربی مثل آفتابی ازشهرهای جهانی‌شرقی برفراز بلاد غرب گذر کرد[۲۰۷].»

پیشرفت عجیب تمدن اسلامی را نیز —مثل پیشرفت فرهنگ یونانی— نوعی معجزه خوانده‌اند؛ معجزهٔ اسلامی. عبث نیست که جینولوریا، یک محقق ایتالیائی،فصلی از تاریخ ریاضیات خویش را،

آنجا که درباب ریاضیات مسلمین سخن می‌گوید، در قیاس با آنچه معجزهٔ یونانی می‌گویند، معجزهٔ عربی (Il Miracolo Arabo) خوانده است، یعنی معجزهٔ اسلامی[۲۰۸]. در واقع، اگر این معجزهٔ اسلامی نیز به‌اندازه معجزهٔ یونانی درست است برای آنست که درین مورد نیز مثل دوران یونانی، آنچه روی داد چنان سریع وچنان شگرف بود که منطق وتعبیرعادی ازعهده تفسیر آن برنمی‌آمد. این که بعضی مسلمین پیدایش اسلام و فرهنگ آن رابه‌مشیت وتقدیرربانی نسبت داده‌اند و ابن‌النفیس دمشقی داستان فاضل‌بن‌ناطق خویش راکه بعنوان نظیرهٔ حی‌بن‌یقظان ساخته است در بیان همین نکته آورده است بحقیقت نشان آنست که این‌مایهٔ تعالی درتمدن چنان با میزان امکانات ومقتضیات آن اعصار ناسازگار بوده است که آن‌را جز با مشیت و تقدیر ربانی نمی‌توانسته‌اند تفسیر کنند.

تأثیر فرهنگ اسلامی در پیشرفت علوم ریاضی، طب، و شیمی شواهد بسیار دارد. حتی در قرن سیزدهم ترجمهٔ کتب اسلامی و شروح آنها در مدارس عالی آکسفورد ،باشوق وعلاقه دنبال می‌شد. مایکل سکات بعضی آثار ابن‌سینا، ابن‌رشد وابن‌البطرجی را به‌لاتینی ترجمه کرد، روبرت‌گروس‌تسته به‌ترجمه کتب حکماء اسلامی اشتغال داشت، و راجربیکن که جادوگر علم‌وفلسفه اروپا بود نیز با فلسفه وحکمت اسلامی مربوط بود. ویلیام‌اکام در آنچه برای تأیید اعتقاد به کشف و شهود، وبا در انتقاد از مسألهٔ علت و علیت (Causalité) نوشته است از اقوال اشعری وغزالی متأثر بوده. گیوم دوورنی آثار ابن‌جبرول را مطالعه می‌کرد و به‌ابن‌سینا و ابن‌رشدجواب‌می‌داد. راجربیکن تصریح می‌کرد که‌فلسفه را باید از کتب عربی آموخت و یک حکیم معاصر او، جان‌آوسالیسبوری هم مکرر دینی راکه نسبت به حکماء اسلام دارد خاطرنشان می‌نمود. دانشگاه پاریس نیز مدتهای درازبا حکمت اسلامی اشتغال داشت، چنانکه گیوم دوکسر (Guillaume d' Auxerre) و فیلیپ دوگرو

(Ph .de Greve) رهبران این فعالیت بودند. درطی قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی فلسفهٔ اسلامی درفرهنگ غربی رویهمرفته چنان غلبه داشت که یک عکس‌العمل نتیجهٔ قهری آن بود. این عکس‌العمل عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به‌نام رنسانس ظاهر شد: گرایش به‌یونانی‌مآبی برای فرار از اسلام‌مآبی. همین عکس‌العمل بود که حتی اذهان روشنان اعصار بعدرا نسبت به‌اسلام خشمگین می‌داشت و وامی‌داشت به‌تعریض وحمله. در دنبال این احوال بود که فی‌المثل لایب‌نیتس، در کتاب معروف تئودیسهٔ (Theodiceé) خویش وقتی مسألهٔ جبر را مطرح کرد اسلام را به‌عنوان یک آیین جبری انتقاد نمود و آنچه را وی جبر محمدیان (Fatum Mohammetanum) می‌خواند نفی نمود. بیکن و ولتر خرافات ناروایی را که عامهٔ اهل اروپا در باب اسلام داشتند بیش از حد ضرورت جدی گرفتند و اینهمه حاکی بود از عکس‌العمل اذهان نسبت به نفوذ فرهنگ اسلام. بااینهمه، صدای عدالت گهگاه ـ هر چند ضعیف ـ در کلام بعضی دوستداران حقیقت منعکس شد. چنانکه گوته نمایشنامهٔ محمد را مثل یک نوع پاسخ برای درام ولتر که نیز به‌همین عنوان بود نوشت وبا شوق و علاقه بیشتری از اسلام سخن راند و کارلایل که عقاید خصمانهٔ اروپائیان را نسبت به‌اسلام و نسبت به‌آن کس که وی او را «قهرمان انبیا» می‌خواند ذکر می‌کند اعتراف دارد که چنین اعتقادی برای ما موجب خجالت است.

درواقع کافرماجرابیهای قرون‌وسطی ناحدی نیز برای آن است که تا شانه از بارمنت مربیان خویش خالی کند. بهرحال، اگر آنچه اروپا در قرون‌وسطی و بعداز آن، در ریاضی، طب، و شیمی، به‌مسلمین مدیونست جمع آید بی‌شک رقم قابل ملاحظه‌یی است اما در فلسفه و عرفان اروپانیز این نفوذ اسلام کم اهمیت نیست.

از جمله تأثیر ابن‌سینا و ابن‌رشد و ابن‌باجه و غزالی را درپیدایش

آنچه فلسفهٔ غرب، یا فلسفهٔ جدید، می‌خوانند نمی‌توان نادیده گرفت. مجسمهٔ کندیاك یک‌موضع ازرسالهٔ‌حی بن یقظان‌ابن‌طفیل را بخاطر می‌آورد. بیان معروف شیخ در کتاب شفا و همچنین در اشارات=۲۰۹ که وی طی آن‌انسانی را فرض می‌کند که یکدفعه بطور کامل خلق شده است اما در خلاءمعلق است واز مشاهدهٔ خارج محجوب نزد دانش‌طلبان شرق معروف است. بموجب قول شیخ، چنین وجودی در اثبات و ادراك وجود خود که بهیچوجه متضمن‌فرض و ادراك اعضاء و احشاء و جوارح وی نیست شک نمی‌کند. این بیان با تفصیلی که شیخ در کتب خویش در آن‌باب‌دارد یادآور قول دکارت است که می‌گوید اگر هر دریافت دیگر من خطا باشد این دریافت که ازوجود خویش دارم خطا نیست. بدینگونه قضیهٔ معروف می‌اندیشم پس هستم که اساس حکمت دکارت بشمارست و در کلام اگوستین وکامپانلا نیز به‌وجه دیگر بیان شده بود نزد شیخ نیز سابقه دارد=۲۱۰ در واقع اگر نیز دکارت و کندیاك از ابن‌سینا و ابن‌باجه تأثیر مستقیم‌نیافته باشنداین مایه‌آشنایی که بین اساس فلسفه آنها بااقوال شیخ‌الرئیس هست حاکی است از اهمیت و عمق‌آراء حکماء اسلام. بعلاوه، ترجمهٔ کتب شیخ و ابن‌رشد به‌لاتینی و عبری نیز بی‌شک نمی‌توانسته است در اذهان مستعدان‌اهل اروپا حتی بعد از پایان عهد اسکولاستیک بی‌تأثیر بماند. چنانکه ترجمهٔ حی‌بن‌یقظان ابن‌طفیل به لاتینی که در ۱۶۷۱ بوسیلهٔ (Eduardo Pocchochio) تحت عنوان (Philosophus Autodidactus) انتشار یافت، و به‌انگلیسی و هلندی نیز نقل شد در اروپا چندین کتاب مشابه بوجود آورد که از آنجمله بود اقلانتیس اثر فرانسیس بیکن و تاحدی رابینسون کروزوئه اثر دانیل دفو.

نفوذی که فرهنگ اسلامی در ریاضی، شیمی، طب و فلسفهٔ‌اروپا داشته‌است تا حدی طبیعی است اما آنچه شاید خلاف انتظار می‌نماید نفوذی است که فرهنگ اسلام در ادبیات اروپا داشته است و آن خود

بهیچوجه چیز بی‌اهمیتی نیست. ادبیات رمانتیک پایان قرون وسطی را غالباً منتقدان خاص اروپا می‌شمارند اما بحقیقت هر چه بیشتر در آن تأمل کنند بیشتر به‌وجود یک اصل شرقی در آن پی می‌برند. در واقع، پاره‌یی از قصه‌های مربوط به‌شاه آرثـــرریشهٔ شرقی دارد. قصهٔ معروف فلوار وبلانش فلور، وهمچنین داستان (Aucussin et Nicolette) که یکی از دلپذیرترین داستانهای قدیم اروپاست ریشهٔ اسلامی دارد. قهرمان داستان نام واقعیش القاسم (Al — Qasim) است و محبوبهٔ او — که در آغاز یک کنیز بی‌نام و نشان می‌نماید — در واقع یک شاهزاده‌خانم مسلمان است، از اهل تونس. نه‌تنها شکل و قالب آنچه اعراب زجل می‌خواندند در اروپا در شعر تروبادورها منعکس شد بلکه این سرایندگان بی‌نشان، چنانکه یک محقق اسپانیائی بدرستی بیان می‌کند، از مضامین عربی نیز استفاده کردند. از جمله مفهوم عشق در تروبادورها با مفهوم آنچه عرب الحب‌العذری می‌خواند و در حقیقت رنگ عشق افلاطونی دارد ارتباط داشت=۲۱۱.

آثار و افکار دوتن ازنام‌آوران اروپا در قرن ۱٤ با افکار و آثار محیی‌الدین ابن‌عربی ارتباط نزدیک دارد و این دو تن عبارتند از دانته و ریمون‌لول. این که ریمون‌لول با حکمت اسلامی سروکار داشته است جای شک نیست و تأثیرآن در بعضی‌آثارش هست. آسین پالاسیوس محقق اسپانیائی و بعضی دیگر از اهل تحقیق نشان داده‌اند که دانته تا حد زیادی از ابن‌العربی خاصه از کتاب الاسراء و فتوحات مکیهٔ او تأثر یافته است. این دعوی البته مورد قبول ستایشگران دانته وکسانی مانند اتین‌ژیلسون نیست.=۲۱۲ اما قول‌پالاسیوس، در پرتو تحقیقات دیگر تقریباً مسلم است و مطالعات ا.چرولی=۲۱۳ که متن معراج‌نامهٔ مورد استفادهٔ‌آن‌عصر رامنتشر کرده‌است در اصل قضیه جای شک باقی‌نمی‌گذارد. درکلام دانته درست است که تأثیر اسلام بیشتر شاید از نوع اقتباسهایی

بوده است از سواد ثانوی و احتمال آنکه فی‌المثل رسالة‌الغفران معری هم در ایجاد آن اثر نفوذی داشته باشد بعید است=۲۱۴ اما در اصل نفوذ هیچ جای انکار نیست.

بعلاوه، از شاعران بزرگ ایتالیا تنها دانته نیست که به‌فرهنگ اسلامی مدیون‌است؛ پترارك هم نه‌فقط باعلم و فلسفه اسلامی‌بیش و کم مأنوس بوده است بلکه خود وی دریک مکتوب که به‌دوستی می‌نویسد و رنان آن را در کتاب ابن‌رشد خویش نقل می‌کند=۲۱۵ اعتراف کرده است که با شعر شاعران عرب هم آشنایی دارد هر چند آن را نمی‌پسندد.

از اینگونه شواهد در ادب اروپا، حتی در ادب دورهٔ خود آگاهی آن، هست که حاکی است از نفوذ عمیق فرهنگ اسلام. بدین ترتیب تمدن امروز دنیا در ادب، در فلسفه، در عرفان و در علم تا حد زیادی، به‌اسلام و فرهنگ‌اسلامی مدیون‌است. نه‌آیا وقت‌آنست که این حساب، هر چند به‌اجمال، یکجا بررسی‌شود؟

۲۵

این است صورتی مختصر ازآنچه مسلمین به‌بازار معرفت و فرهنگ جهانی آورده‌اند. اما آن بازار معرفت که اهل اروپا را با این متاعهای نوظهور آشنا کرد عبارت بود از اسپانیا و سیسیل. در اسپانیا علاقه به‌فرهنگ اسلامی — که فرهنگ قوم برتر محسوب می‌شد— بقدری در مسیحیها گهگاه غلبه می‌یافت که حتی آلوارو (Alvaro) یک نویسندهٔ متعصب مسیحی درسال ۸۵٤ شکایت دارد از اینکه هموطنان مسیحی وی ازاشعار و قصه‌های عرب لذت می‌برند و آثار حکماء اسلامی را می‌خوانند، نه‌برای آنکه‌آنها را رد کنند بلکه به‌قصد آنکه در زبان عربی سبک بیان دلکش و درستی پیدا کنند.=۲۱٦ اگر تاریخ دائم‌سیرخودرا باشوخی‌نامطبوعی‌تکرار نمی‌کند چرا اکنون باید درقلمرو اسلام بعضی شکایت کنند که هموطنان ما تسلیم فریب کتابهائی می‌شوند که آنها را نه‌برای رد وبحث بلکه بدان قصد می‌خوانند که در زبان انگلیسی سبک بیان دلکش و درستی بدست آورند؟ چندین قرن بعد از آلوارو، شکایت او را در زبان پترارك شاعر ایتالیائی می‌توان یافت که باخشم و هیجان می‌کوشید ایتالیائیهای عصر خویش را از حس تحسین و اعجابی که نسبت به

مسلمین واعراب دارند باز آورد. این حس اعجاب نسبت به‌فرهنگ وادب مسلمین تاحدی بود که یک‌تن از پاپها –سیلوستردوم– رانیز به‌آموختن زبان‌عربی واداشته بود. آشنائی بازبان‌عربی وفرهنگ اسلامی درایتالیا وفرانسه تا حدی محرك وانگیزهٔ آن نهضت عظیم علمی وفکری شد که بعدها رنسانس خوانده شد و همهٔ اروپا را به‌جنب وجوش آورد. بدینگونه اروپا حتی رنسانس خود را تا حد قابل ملاحظه‌یی به‌مسلمین مدیون است.

بیان این دعوی نه‌حاجت به‌مبالغه دارد نه‌نیاز به‌تعصب. دنیای اسلام بقدر کافی افتخارات راستین دارد که نیازی به‌گزاف ودعوی نداشته باشد. با اینهمه، ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوزگرانهٔ فرهنگ غربی در بعضی بیخبران ما بر انگیخته است بکاهد رواست لیکن روانیست که توفیق گذشته ما را به‌دام غرور بیندازد، یا به‌دام تعصب وعناد. درست است که غرب به‌تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون‌است، اما دریک‌قرن ونیم اخیر نیزقسمت عمده‌یی ازین‌وام خود را ادا کرده است. با اینهمه، هنوز فرهنگ اسلامی مایهٔ حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن‌بینانی هستند که بدرستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است الهامات تازه‌یی‌از شرق و اسلام دریافت دارند.

یادداشتها
گزیدهٔ مراجع
فهرست اعلام

یادداشتها

۱. بامداد اسلام، چاپ اول / ۱۱۳

۲. Guillaume, A., *Islam.* / 29

۳. Hitti, Ph. K., *The Arabs, A Short History*, 4th ed./84

۴. Sarton, *Introduction*, Vol I/523

۵. Durant, W., *The Age of Faith*, Part IV, Chap. XIV, 10

۶. Sarton, *Introduction*, Vol, I/524

۷. برخلاف قول بیرونی که ابن مقدمه را تقریباً از جعل زنادقهٔ اسلام می‌داند شواهد و امارات حاکی از اصالت در اصل آن هست. برای تفصیل رجوع کنید به کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان /۳-۴۵۱.

۸. متز، الحضارة الاسلامیه، ۱/۵۷

۹. «من ظلم معاهداً و کلفه فوق طاقته فانا حجیجه یوم القیامه»، فتوح‌البلدان، /۱۶۲

۱۰. Assemani, *Bib. Orient.* Roma 1917_23 Vol. III/131

۱۱. Arnold, «Toleration» in *Hasting's E R. E.* 12/369

۱۲. Gobineau, *Religions et Philosophies*/ 24 ff.

۱۳. مثل کریمه: اولم ینظروا فی ملکوت‌السموات والارض...؛ ان فی‌خلق السموات والارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی‌الالباب.

۱۴. قل‌هل‌یستوی‌الذین یعلمون والذین لایعلمون انما یتذکراولوالالباب؛ یرفع‌الله‌الذین آمنوا منکم والذین اوتوالعلم درجات؛ فاسألوا اهل‌الذکر ان‌کنتم لاتعلمون.

۱۵. شهدالله انه لااله الا هو والملائکة واولوالعلم قائماً بالقسط.
۱۶. احیاءالعلوم، ۱/۱۱
۱۷. مثل: من جائه‌الموت و هو یطلب‌العلم لیحیی به‌اسلام فبینه و بین‌الانبیاء فی‌الجنة درجة واحدة، طلب‌العلم فریضة علی کل مسلم، اطلبوا العلم ولوبالصین، العلماء ورثةالانبیاء، اقرب‌الناس من درجه النبوه اهل‌العلم والجهاد، یشفع یوم‌القیامة ثلاثة: الانبیاء ثم‌العلماء ثم الشهداء. برای اسناد این احادیث ونظائرآنها رجوع شود به: احیاء‌العلوم غزالی و هامش آن: «المغنی عن حمل‌الاسفار»، ۱/۱۵-۱۲
۱۸. Margoliouth, *Mohammed and The Rise of Islam*, London 1905 /270 f.
۱۹. اسدالغابة، ۲/۲۲۲
۲۰. احیاء العلوم، ۱/ ۳۶
۲۱. ایضاً، ۱/ ۲۳
۲۲. ایضاً، ۱/ ۳۶
۲۳. دربارهٔ اهمیت نقش ایرانیان در تمدن اسلامی، مخصوصاً رجوع شود به‌داوریهای سرویلیم‌مـوبر، دوزی، و گلـدزیهر درین باب. براون، تاریخ ادبی ایران، جلداول، ترجمهٔ علی‌پاشاصالح،۱۳۳۳/ ۴۰۷-۳۶۴
۲۴. به‌خاطر اهمیت علمی و ادبی این دوران است که آن را محققان یك نوع عصر رنسانس در اسلام خوانده‌اند. مقایسه شود با:
MEZ, A., *Renaissance DES Islams*, 1922.
۲۵. درمورد ولتر البته‌باید بین‌آنچه او به‌عنوان مورخ نوشته است باآنچه به‌عنوان نمایشنامه‌نویس دارد فرق گـذاشت. در بـارهٔ اقوال وی و همچنین‌در باب‌سخنان فرانسیس‌بیکن درباب محمد و اسلام‌رجوع‌شود به:
Hitti, Ph. Kh., *Islam And The West*, 1962/55-56,59
۲۶. درباب داوریهای تعصب‌آمیز گـذشتهٔ اروپائی‌هـا، مقایسه شود بـا: تاریخ ایران بعدازاسلام، چاپ دوم / ۵۸۱
۲۷. Werner, *Philosophie Grècque*, pp /10-12
۲۸. IBID /14-15
۲۹. ارسطو در مقدمهٔ متافیزیك می‌گوید که معرفت بخودی خود ومستقل از منفعت آن، به انسان خرسندی و شادی مـی‌بخشد. اریستوکسن شاگرد اوهم، در رسالهٔ ارثماطیقی نقل می‌کند فیثاغورس اولین کسی بودکه این علم را به‌ماوراء حوائج مربوط به‌تجارت رسانید.

۳۰. ابن الفقیه، طبع لیدن/ ۳۹-۱۳۷

۳۱. ابن خرداذبه، چاپ دخویه، / ۱۰۷-۱۰۶ مقایسه با:

Vassiliev, *Byzance* /8_9

۳۲. Grunebaume, *l'Islam Medièval* /35

۳۳. احیاءالعلوم، ۱/ ۳۷

۳۴. مجتبی مینوی، «ترجمهٔ علوم چینی»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ۳/ ۱

۳۵. *Theophanes Continuatus*, ed. Bekker, 1838/185_92

۳۶. Sarton, *Introduction*, I/546

۳۷. دربارهٔ کاغذو نقشی که‌مسلمین دراشاعهٔ صنعت مربوط به‌آن داشته‌اند، رجوع شود به: تاریخ صنایع و اختراعات، تـألیف پیرروسو، ترجمهٔ حسن صفاری ۱۳۴۱/ ۳-۱۶۲

۳۸ و ۳۹. درباب بیت‌الحکمهٔ مأمون و همچنین بـرای اطلاعاتی در بارهٔ کتابخانه درعصر خلفا رجوع شود به: عصر المأمون، ۱/ ۶-۳۷۵؛ مقایسه شود با:

Pinto, O., *Le Biblioteche Degli Arabi*, 1928

۴۰. در باب اصل ایـن روایت و نقد آن رجوع شود بـه: جرجی‌زیـدان، تاریخ‌التمدن‌الاسلامی ۳/ ۵۱-۴۴ و حواشی دکترحسین مونس/ ۵۱

۴۱. اینکه قتیبةبن مسلم هم، چنانکه بیرونی نقل می‌کند، درفتح خوارزم به‌نابودکردن کتب امرکرده‌باشد، به‌جهات مختلف بعید به‌نظرمی‌رسد. مقایسه شود با:

Barthold, V. _V., *Turkistan*, 1958/1

۴۲. درباب مدارس در نزد مسلمین و نقش مدرسهٔ نظامیهٔ رجوع شود به:

Talas, A., *La Madrasa Nizamyya Et Son Histoire*, 1939

۴۳. بـرای مدارس قبـل از آن رجـوع شود بـه: متـز، الحضارةالاسلامیه ۱/ ۱۹-۳۱۸

۴۴. Guillaume, A., «Philosophy and Theology» in *Legacy of Islam* /245

۴۵. Scheader, *der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960 /107_60

۴۶. Rosenthal. F. *Fortleben der Antike im Islam*/25, 346, 552

۴۷. درباب کلیله رجوع شود به‌همین‌کتاب، یادداشت شمارهٔ ۷، و در بارهٔ الفـلیل و بحثهایی که درباب مآخذآن شده است رجوع نمائیدبه‌مقالهٔ

E. Littmann در دائرةالمعارف اسلام، چاپ جدید بزبان فرانسوی، ج ۱ / ۷۵-۳۶۹.

۴۸. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*, Leipzig 1905

۴۹. Hirschberg, *op. cit.* /57

۵۰. این واقعه را در بارهٔ بنای بیمارستان عضدی نقل کرده‌اند اما آن بیمارستان مدتها بعداز وفات رازی درست‌شده است. ظاهراً بیمارستان معتضدی که مربوط به‌عهد رازی است بسبب شباهت نام بعدها درین مورد با بیمارستان عضدی خلط شده است.

۵۱. دکترمحمود نجم‌آبادی، «قانون»، مجلهٔ معارف اسلامی، ۱ / ۴

۵۲. Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, 7th ed. New York 1960 /5-6

۵۳. Hitti‘ Ph. K., *An Arab-Syrian Gentleman*, New York 1929 /162

۵۴. Meierhof, M., «Science and Medicine» in *Legacy of Islam*, 8th ed. /353

۵۵. اقدامات ولید اموی در مورد جذامیها که به‌روایت طبری آنها را از گدائی و ولگردی در بین مردم باز داشت تا حدی نوعی احتیاط بهداشتی هم بود اما منتهی به تأسیس بیمارستان نشد.

۵۶. Lewin, B., *EI* (2), Vol. I /355

۵۷و۵۸. برای تفصیل بیشتر درباب احوال وآثار ابن‌ابی‌اصیبعه وابن‌بیطار، و همچنین در بارهٔ بررسی‌های مسلمین در باب فلاحت رجوع شود به مقالات‌مصطفی‌الشهابی، J. Vernet, درمأخذ مذکور درشمارهٔ۴۷، ج ۲ / ۲۲-۹۲۰ و ج ۳ / ۱۶-۷۱۵ و ۶۰-۷۵۹

۵۹. سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت / ۱۰۳-۹۸

۶۰. کسنوفانس (Xenophanes) حکیم یونانی‌هم فسیل‌را نشانه‌بی‌می‌دانسته است از اینکه زمین مکرر زیرآب دریا فرو رفته و بیرون آمده است. رجوع شود به: Sarton, *Introduction*, I /73

۶۱. Sarton, *Introduction*, I /585

۶۲. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۳

۶۳. Sarton, *Introduction*, I /563-4

۶۴. خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۴

۶۵ Carra de Vaux, in *Legacy of Islam* /390

۶۶. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر / ۱۰۹
۶۷. سارتون، سرگذشت علم، ترجمهٔ احمد بیرشك / ۲۰۵
۶۸. Nallino, *EI* (2), Vol. I /1138
۶۹. تقی‌زاده، تاریخ علوم در اسلام / ۹۹
۷۰. Aydin Sayili, in *Ankara üniversitesi dil ve Tarih-Gografya Fakultesi Dergisi*, Cilt XIV, Sayi 1-2/2-3
۷۱. تقی‌زاده، تاریخ علوم در اسلام /۹۷
۷۲. Millas, J.M. *EI* (2), Vol. I /143-4
۷۳. *Legacy of Islam* /334
۷۴. Sarton, *Introduction* I /271
۷۵. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر /۱۰۶
۷۶. Sarton *Introduction*, I /694
۷۷. Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam* II /181
۷۸. Usher, A., *History of Mechanical invention* I/128-29
۷۹. Kraus-Plessner, *EI* (2), Vol. 2 /368
۸۰. درباب عباس‌بن‌فرناس و کارهای او رجوع شود به:
Levi - Provencal, E., La *Civilisation Arabe En Espagne*, 76 *ff*
۸۱. Barthold V.-V., *La Déconvertede l'Asie* /75
۸۲. M. Ahmed, *EI* (2), Vol. II /590
I/ 590
۸۳. مروج الذهب ۱ / ۵۹
۸۴. *EI* (2), Vol. II /590
۸۵. Sarton, *Introduction*. I /571
۸۶. Barthold, *Découverte* /75
۸۷. Rambaud, *l'Empire Grec*, Paris 1870 /435
Vasiliev. *Byzance et les Arabes*, Bruxelles 1935 /8-9
۸۸. ن. مار، آثارگزیده (بزبان روسی)، ۱۰۵/۵ - ۱۰۴؛ مقایسه شود با: نیکیتین در:
Barthold, *Découverte de l'Asie* /74
۸۹. احسن‌التقاسیم / ۱۹-۱۶ مقایسه شود با: آدم متز، الحضارة الاسلامیه ۲ / ۷-۶
۹۰. متز، الحضارةالاسلامیه ۲/ ۱۰

۹۱. Kramer, J. H. «Geography and Commerce» in *Legacy of Islam* /90

۹۲. Carra de Vaux, *Pensurs,* II /13

۹۳. جرجی‌زیدان، تاریخ التمدن‌الاسلامی ۳/۱۵۹

۹۴. برای تفصیل بیشتر و ارزیابی جامعتر از کار تاریخ‌نویسان اسلامی رجوع شود به: تاریخ در ترازو / ۷۵-۶۷

۹۵. وفیات‌الاعیان ۴/۳۱۱

۹۶. ایضاً ۴/۴-۲۵۳

۹۷. Barthold, *Découverte* /29

۹۸. مروج الذهب ۲/۳۲۷

۹۹. تاریخ بغداد ۱۰/۱۸۶ مقایسه شود با: عباس اقبال، خاندان نوبختی.

۱۰۰. مفاتیح‌الغیب ۵/۵۳۷

۱۰۱. Horovitz, «Torath», *EI* (1) Vol. IV

۱۰۲. معارف /۱۳

۱۰۳. «هان‌تاسپر نیفکنی از حملهٔ فصیح
کاورا جزین مبالغهٔ مستعار نیست» ـ سعدی

۱۰۴. الفصل ۱/۴-۸۲، وبعد. ابن‌حزم فصل مفصلی در رد مقالات یهود دارد که حاکی است از آشنائی دقیق با تورات. درین انتقادات نظر ابن‌حزم تنها دفاع ازاسلام نبوده است به‌هجوم ورد برعقاید یهودهم بی‌شك نظر داشته است. محمد ابوزهره، ابن حزم /۲-۱۹۱ در باب امکان نسخ که نزد مسلمین مبتنی براصل جواز تغییر مصلحت تلقی می‌شده است، رجوع شود به: کشف المراد /۲۲۴ و انوار الملکوت /۱۹۷

۱۰۵. الانوار والمراقب، طبع نیویورك ۴۵-۱۹۳۹ / ۴-۲۹۲

۱۰۶. ایضاً / ۲۹۶

۱۰۷. الرد علی‌النصاری /۶-۴۲

۱۰۸. ایضاً /۱۶-۷

۱۰۹. Grunebaume, *l'Islam Medieval* /56_7
«نوبر یارو ندانی‌عشق باخت آفتی نبود بتراز ناشناخت» ـ مثنوی

۱۱۰. Summa Contra Gentiles

۱۱۱. Guillaume, A , *BSOAS*

۱۱۲. وفیات‌الاعیان ۱/۶۸۵

۱۱۳. العقدالفرید ۱/۲۰۷
۱۱۴. De Menasce, *Une Encyclopédie mazdéénne'* /19-22
۱۱۵. الملل و النحل، ترجمهٔ افضل ترکه /۱۸۲
۱۱۶. انوار الملکوت /۲۰۰
۱۱۷. شیخ صدوق، کتاب التوحید /۱۶-۲۱۵
۱۱۸. ابن طیفور، کتاب بغداد /۲۳-۲۲
۱۱۹. Sarton, *Introduction* I /524
۱۲۰. بیرونی، الهند /۲-۵۱
۱۲۱. کشف‌المراد /۲۱۷
۱۲۲. بحارالانوار ۱۹/۲
۱۲۳. ایضاً ۱۱/۲
۱۲۴. این استدلال را در نهج‌البلاغه، احیاء العلوم، و کتاب میزان غزالی نیز می‌توان یافت، مقایسه شود با:
M· Asin Palacios, *Los Precedentos Musulmanes del Pari de Pascal*, Santander 1920 /5
۱۲۵. کتاب الامانات و الاعتقادات، لیدن، ۱۸۸۰ /۲۵-۶۳
۱۲۶. دلالةالمتحرین، پاریس ۱۸/۳
۱۲۷. رجوع شود به‌مقالهٔ نگارنده، مجلهٔ یغما. در ذیل آن مقاله اسم شارح گلشن راز بجای شیخ محمد لاهیجی بغلط عبدالرزاق چاپ شده است، باید اصلاح کرد.
۱۲۸. الانتصار /۲
۱۲۹. معجم‌الادباء ۱/۹۴-۱۸۹
۱۳۰. مرآةالزمان ۱/۳۴۴ و ۲۶۲
۱۳۱. دو اثر مهم غزالی که این نظر را تأیید می‌کند عبارتست از: تهافةالفلاسفه، و الجام العوام.
۱۳۲. Lahr, *Cours de Philosophie* I /6
۱۳۳. مقایسه شود بن‌قول زیلسون، فلسفه در قرون وسطی /۳۴۵ با بحث کوادری، فلسفهٔ عرب /۲۵-۲۴
۱۳۴. تبصرةالعوام /۵۷ و نظیر آن را با بعضی تفاوتها به‌نظام (شهرستانی، الملل و النحل، چاپ اروپا/ ۳۹) وحتی هشام‌بن‌الحکم (الفرق /۷۹-۸۴) نسبت داده‌اند.

۱۳۵. الفرق بین‌الفرق /۸۶

۱۳۶. Malebranche, *Entretiens Met.* VII, 7

در باب مذهب فنومیسم رجوع شود به: متافیزیك فلیسین شاله، ترجمهٔ نگارنده /۳۵-۳۴

۱۳۷. ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی /۳۴۷

۱۳۸. گارده - قنواتی، مدخل در علم کلام (فرانسوی) /۸-۲۸۴

۱۳۹. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936 / 103-23

۱۴۰. وفیات‌الاعیان ۲۳۹/۴ در باب ادعای فارسی‌الاصل بودنش، رجوع شود به: دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی /۱۷۹

۱۴۱. الفهرست /۳۵۷

۱۴۲. دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی /۱۶۴

۱۴۳. Quadri, G., *la Philorophie Arabe* / 66-67

۱۴۴. Gilson, *la Philosophie au Moyen Age* / 347

۱۴۵. شهابی، رهبر خرد /۲۷۷، ۲۰۴، ۵۱-۱۵۰

۱۴۶. سیر حکمت در اروپا /، ۱۴-۱۶۳-۳۹-۱۳۸

۱۴۷. ژیلسون، فلسفهٔ قرون وسطی /۳۵۱

۱۴۸. کوادری، فلسفهٔ عرب /۹۶

۱۴۹. *Legacy of Islam* / 260

۱۵۰. Carra de Vaux, *Penseurs* IV/ 102

مقایسه شود با:

Goldziher, über die Benennung der Ichwan_al_Safa *Der Islam* / 22_26

۱۵۱. Dietrici Der *Darwinismus in X und XIX Jahrhundert*, Leipzig 1876

۱۵۲. Quadri, *Philosophie Arabe* /59_60

۱۵۳. Gordon Leff, *Medieval Thought*, P. B. /162

۱۵۴. Gilson, *Philosophie au Moyen Age* /368

۱۵۵. قصص العلماء، طهران ۱۳۰۴/۲۷۸

۱۵۶. Renan, E., *Averroes* /236

۱۵۷. Horten, *Die Philosophie des Islam*, *München* 1924-194

۱۵۸. Gilson, *Philosophie au Moyen Age* /385_86

۱۵۹. Guillaume, A., *Legacy of Islam* /279

۱۶۰. Carra de Vaux, «Averroës, Avrroeism», in *Hastings* 2 /266

۱۶۱. پل کراوس، رسائل رازی طبع مصر /۲۰۹

۱۶۲. مبرد، الکامل، لیپزیگ ۱۸۷۴/ ۱۵۰

۱۶۳. ایضاً /۷۷

۱۶۴. جاحظ، البیان ۱/۲۱۳

۱۶۵. Sprenger, *Muhammad*, Berlin 1861-69, III /131

۱۶۶. Sarton, *Introduction*, I/518

۱۶۷. خمس رسائل، استانبول ۱۳۰۱/۱۸۷ مقایسه شود با: البیان ۱/۱۰۰

۱۶۸. جاحظ، البیان ۱/۲۱۳

۱۶۹. ابن مسکویه، تهذیب‌الاخلاق /۴۴

۱۷۰. نهایةالرتبة فی‌طلب الحسبه، المشرق /۱۰۸۵

۱۷۱. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II /405-7

۱۷۲. ریحانةالادب ۶/۲۶۳

۱۷۳. ایضاً ۶/۲۶۱

۱۷۴. الجواهر... ۲/۲۷۸

۱۷۵. ریحانةالادب ۶/۲۶۰

۱۷۶. ویل دورانت ۱۱/۱۱۷

۱۷۷. ایضاً ۱۱/۳۱۸

۱۷۸. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب /۶۷۲

۱۷۹. Guillaume A. *Islam* /86

۱۸۰. Grunebaume, *l'Islam Medieval* /14

۱۸۱. نقد ادبی چاپ دوم ۱/۱۳۹

۱۸۲. عمدةالطالب /۵۵

۱۸۳. لامنس که فقه اسلامی را از جهات عدیده تحت تأثیر نفوذ خارجی می‌داند می‌گوید این‌عوامل‌چنان به‌یکدیگر درآمیخته‌اندکه بهرحال فقه اسلام درذهن انسان تصور یك وحدت وحتی یك اصالت را القاء می‌کند.

Lammens, *l'Islam* /93

۱۸۴. Grunebaume, *l'Islam Medieval* / 169

۱۸۵. D. de Santillana, «Law and Society», *Legacy of Islam* / 308_309

۱۸۶. Tritton, A. S. *Islam*, London 1957 /109

۱۸۷. Gibb, H. A. R. *Mohammedanism* /122

۱۸۸. صابی، کتاب‌الوزراء / ۲۲ مقایسه شود با: متز، الحضارةالاسلامیة ۱۴۹/۱

۱۸۹. دکترزرین‌کوب، «مسجد، گالری هنرهای اسلامی»، مجلهٔ هنر ومردم فروردین ۱۳۴۴

۱۹۰. Victor Hugo, *les Orientales*

۱۹۱. ویل‌دورانت، مشرق‌زمین گاهوارهٔ تمدن ۸۵۳/۲

۱۹۲. Lane - Poole, *Moors* /225

۱۹۳. ابراهیم‌بن‌مهدی را عباسیان در بغداد برضد مأمون علم کردند و او در مدتی که مأمون در خراسان بود (۲۰۳-۲۰۲) دربغداد خلافت کرد اما وقتی مأمون به‌حوالی بغداد رسید وی متواری شد و بعدها مشمول عفو برادرزادهٔ خویش گشت. در اغانی ابوالفرج اطلاعات بسیار راجع به موسیقی اوهست.

۱۹۴. Farmer, «Music» in *Legacy of Islam* /367

۱۹۵. *ibid* /371

۱۹۶. ارزش میراث صوفیه چاپ سوم ۱۱۱

۱۹۷. Grunebaume, *l'Islam medieval* /313

۱۹۸. *ibid* /316

۱۹۹. D. M. Lang, *The Wisdom of Balahwar* /5

۲۰۰. برای تفصیل رجوع شود به مقالهٔ نگارنده در بارهٔ داستان زندگی بوذاسف، ایندو ایرانیکا ۳۲/۲-۲۵

۲۰۱. Gibb, «Literature», *Legacy of Islam* /192

۲۰۲. Mackail, *Lectures on Poetry*, 1911/97

۲۰۳. Gibb, «Literature» in *Legacy of Islam* /191-2

۲۰۴. شعر بیدروغ /۶۸-۲۶۶

۲۰۵. Von Grunebaum, *Oriens*, 1962

۲۰۶. Becker C., *Islamstudien* I /305

۲۰۷. Spengler, O., *Die Untergang Des Abendlandes*

۲۰۸. Gino Loria, *Storia Della Matematiche*, Vol. I, Torino 1929

۲۰۹. کتاب الشفاء فصل اول، مقاله اول، «فن الطبیعیات»، طبع طهران /۲۸ ایضاً فصل ۷ مقاله ۵ فن ششم / همچنین الاشارات فصل ۷ مقاله پنجم نمط ۱۳.

۲۱۰. G. Furlani, *Avicenna E IL Cogito Islamica*

۲۱۱. Angel Gonzales Palencia, *El Islam y Occidente* Madrid 1931/ 64

۲۱۲. Gilson, E., *Dante et Philosophie*, 1948

۲۱۳. E. Cerulli, *Libro Della Scala'* Vaticano 1949

۲۱۴. Gibb, H., *The Influence of Islamic Culture* 84-5/67

۲۱۵. Renan, E., *Averroes*, 8e ed. p 329-39

۲۱۶. Grunebaum, *l'Islam Medieval* /86

گزیدهٔ مراجع

ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، چاپ محمد محیی‌الدین، ۹-۱۹۴۸
ابن‌الندیم، الفهرست، طبع مصر ۱۳۴۸
ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء مصر ۱۳۰۰
طبقات الامم قاضی صاعد، ۱۹۱۲
ابن‌القفطی، تاریخ‌الحکماء، لایبزیگ ۱۹۰۳
شهر زوری، نزهة‌الارواح، (ترجمهٔ فارسی به‌نام کنزالحکمه)، ۱۳۱۶
ابن‌عبری، تاریخ مختصرالدول، بیروت ۱۹۵۸
شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمهٔ فخرداعی، طهران ۱۳۲۸
شکند گمانیك و چار، ترجمهٔ فرانسوی دمناش، ۱۹۴۵

Angel Gonzalez Palencia, *El Islam y Occidente*, Madrid, 1931.

Barthold, *Decouverte de l'Asie*, Paris 1947

Becker, C., *Islamstudien*, 1924

Blanchet, L., *Les Antecedents historiques de je pense donc je suis*, Paris 1920,

Browne' E G., *Arabian Medicine*. 1921

Cabaton, M, A. *la Comedie Divine et l'Islam*, Revue de l'Histoire des Religions. 8,

Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.
Carra de Veux. *Les Penseurs de l'Islam*. 1921_26
Cerulli, E. *Libro della Scala*, Vaticano, 1949.

Furlani, G., «Avicenna e il Cogito, Ergo Sum di Cartesis», *Islamica*, Leipzig, 1927,

Gabriel, A. *Die Erforschung Persiens*, 1952
George Sarton, «Islamic Seiences», in *Near Eastren Culture and Society*.
Gibb, H. «The influence of Islamic Culture on Medieval Europe», in *Bulletin of John Rylands Library*, Manchester.
Gilson, E. *Dante et Philosophie* 1941.
Gilson, E. La *La Philosophie Au Moyen Age*. 1947
Gino Loria, *Storia delle Matematiche* Vol. I Torino, 1929.
Grunebaume, *l'Islam. Medieval*, Paris 1962

Horovitz, Der., *Einfluss der Griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*, 1915.
Hilmi Ziza Ulken, «The Influence of Islamic Thought on Western Philosophy. in *Sarkiyat Mecmuasi*, IV Istanbul, 1961.
Hirschberg, *Geschichte der Augenheil Kunde bei den Arabern*, 1908

De Menasce, *une Encycloapedie mazdeénne*, 1958

Mohammad Abdur Rahman Khan, «Scientific discoveries of the Muslims», in *Islamic Culture*, 1952.

Palacios, M. Asin, «Contacts de la spritualité Musulmane et de la spritualité Chretienne», in l' *Islam et l'Occident*, 1935.
Palacios, M. Asin, *L' Escatologia Musulmana y la Divina Comedia* 2Vols. Madrid, 1943.

Rodinson, Maxime, «Dante et l'Islam d'Après des Travaux recents» *R. H. R.* 1951.

Rosenthal, F., *Fortleben der Antike im Islam*, 1965

Runciman, Sir Stevan, «Muslim influences on the development of European Civilization» in *Sarkıyat Mecmuasi*, III Istanbul 1959.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, 1968.

Schmidt, *The Influence of the Islamic World in European Civilization*, *Islamic Culture*, 1955.

Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Munchen, 1922.

Sunderland, H., *Islam and the Divine Comedy*, 1926.

Vezzani, *Le Mysticism dans le Monde*. Paris, 1955.

فهرست راهنما

امیرکبیر منتشر کرده است:

نقد ادبی (۲جلد)
دکتر عبدالحسین زرین کوب

شانزده‌سال پیش که دکتر زرین کوب نقد ادبی را در یک مجلد و بافصولی محدودتر منتشر ساخت. با وجود آنکه خود در آغاز مقدمه، اشاره به‌ضعف و بیمارگونه بودن «نقد» در آن روزگار کرده بود، کتاب با استقبال کم نظیر خوانندگان روبرو شد. درست است که پیش از زرین کوب کسان دیگر هم به‌این دانش جدید پرداختند اما حقیقت اینست که کار آنان بصورت یک تفنن و نوجویی جلوه کرد تا یک کوشش دقیق علمی.
چاپ دوم این کتاب که اکنون در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد فصولی درباب ادبیات غربی و فلسفهٔ نقادی و نقدنقد بر چاپ اول افزون دارد. گذشته از این در چاپ اخیر سیر تحول نقد از شرق به‌غرب و از یونان باستان تا دنیای امروز بنحوی دنبال شده است که خود بیانگر مفهوم نقد تطبیقی است. دو مجلد کتاب مجموعاً از هجده بخش و یک فصل شامل یادداشتها و در آخر فهرست اعلام و کتب و قبایل و فهرست گزیدهٔ مطالب تشکیل یافته است.

بامداد اسلام
دکتر عبدالحسین زرین کوب

داستان شکوهمند برمبنای تحقیقی سترگ، از ماجرای بامداد اسلام و توسعهٔ شگفت‌انگیز دینی بزرگ که در روشنی تاریخ به‌وجود آمد و با همهٔ جوانی بر بسیاری از آیینهای کهن برتری یافت و آیینی راستین شد بر مردان حق و انسانهای تاریخ‌ساز.

بامداد اسلام، در یک نگاه کاربرد حماسهٔ پیامبری است جاودانه که به‌هنگام، برخاست و یک‌تنه دنیایی را تکان داد. دامنهٔ تحقیقات مؤلف در این کتاب تا جایی ادامه می‌یابد که حماسهٔ بزرگ پیامبر اسلام در یک تراژدی — که امویان سازندگان و صحنه‌پردازان آن بودند، از اشاعهٔ بی‌امان خود که حقیقتی بود ناگزیر — فرو نشست، اما نه برای همیشه، بلکه برای مدتی کوتاه. تراژدی بدینگونه برقلمرو قصهٔ مردان ایمان و پاکباختگان جهان راه یافت که جاهلیت عرب که مرد حماسه آن را خرد کرده بود در شکل خلافت اموی باز قدرت گرفت و حماسهٔ بزرگ اسلام را به‌یک فاجعه کشانید. کتاب، که تحقیقی آسان‌فهم وگیراست، به‌تشریح و توضیح مسائلی چون: اعراب و کعبه، پیغمبر درمکه، پیغمبر در مدینه، محمدفاتح مکه، پیام محمد و بیماری و مرگ او، یادگار محمد، یاران پیغمبر، دو پیر، شام و اسکندریه، اسلام در ایران، دورهٔ آشوب، دربارهٔ علی، کارنامهٔ یزید و... اختصاص یافته و مؤلف با کمک‌گرفتن از منابع تحقیق مستند و احادیث معتبر اثری پرداخته است شایستهٔ دینی بزرگ و نجاتبخش.

ارزش میراث صوفیه
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

تصوف در ایران سابقه‌یی دیرینه دارد و برمبنای همین سابقهٔ طولانی است که مکتبی پخته، ساخته و صیقل‌دیده از آب در آمده و حتی امروزه که مظاهر تمدن و درگیریهای دنیای ماشین‌زده مجال پرداختن به‌مکاتب اعتقادی را نمی‌دهد و برای هر چیز دیگر جز تلاش جا را تنگ کرده، تصوف با دیگر چهره — برای عده‌ای سلاحی شده است مقابله‌گر در برابر بیدادها.
دکتر عبدالحسین زرین‌کوب توشهٔ سالیان زحمت خود را در راه شناخت تصوف و چند و چون این مکتب اعتقادی، در این مجموعه فراهم آورده است. این مجموعهٔ مؤلف، از آغاز با به‌پای صوفیه و پیروان قدیم آن پیش آمده است و مراحل دگرگونی و برخورد آن‌را بامذهب،مخصوصاً مذهب‌اسلام،در دنیاهای مسلمان‌نشین به‌بحث کشیده است و چهرهٔ صوفی راستین را با اعتقاداتش باز-سازی کرده است.
در این اثر علاوه بر سیر تاریخی تصوف در ایران، تأثیر تصوف و جماعت صوفیه در مظاهر مختلف زندگی شرقی بازگو شده است و زندگی صوفیان بزرگ با اخباری که راجع به آنها باقی مانده است به‌رشتهٔ تحریر در آمده.
چاپ جدید کتاب، نسبت به‌چاپ قبل، افزونیهایی دارد که از آن جمله است فصل بزرگ «ازمیراث صوفیه» که در برگیرندهٔ گفته‌های اندیشمندان بزرگ و نام-آور راجع به‌صوفی و تصوف و اصطلاحات صوفیانه است.

تاریخ فلسفهٔ اسلامی
هانری کوربن — با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی
ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری

این کتاب، در واقع بخش اول «تاریخ فلسفهٔ اسلامی» است که وسیلهٔ هانری کوربن مدیر مطالعات عالی در «سوربن» و مدیر کل بخش ایرانشناسی انستیتوی ایران و فرانسه (تهران) نوشته شده و بازگو کنندهٔ فلسفهٔ اسلام دین پیشرو زمان ما، از آغاز تا درگذشت ابن رشد (۵۹۵ هجری، ۱۱۹۸ میلادی) است. به‌جرأت می‌توان گفت این نخستین کتابی است که در بارهٔ نظریهٔ معرفت اساسیه و توجیه مبانی و اصول عقاید آنان و مجملی ازعقاید فیلسوفان و متفکران اسلام، به رشتهٔ تحریر کشیده شده. در صفحات کتاب، اشارتی هم به‌فرقهٔ اسماعیلیه و بعضی دیگر از فرقه های فلیاسی که در جهان اسلام گاه به‌گاه چهره نموده‌اند، رفته است.
از نکات برجسته‌یی که بر کتاب حاضر می‌توان به‌آن اشاره کرد مواردی است مانند: نظریهٔ معرفت شیعهٔ دوازده امامی و بازگویی و تفحص در حاصل افکار متفکران و دانشمندان اسلامی در قلمرو شرقی و غربی اسلام تا پایان حیات ابن رشد. تفحص در حاصل افکار متفکران شامل نتیجه‌هایی بوده است چون شرح تقارنات و اختلافات فکری متفکران و مفاهیم دقیق اصطلاحات فلسفی که از یونانی به عربی برگردانده شده و شرح سیر معالم یونانی در اسلام و بازگشت آن به‌یونان با پختگیها و دگرگونیهایی که براثر تابش انوار اسلام در آن افکار روی داده است، همراه با موارد بسیاری که حتی عنوان آنها نیز در این مختصر نمی‌گنجد.
کلام آخر اینکه داوری شایستهٔ مؤلف در نوع خود بی‌نظیر و شایان هر نوع سپاس و قدردانی است.